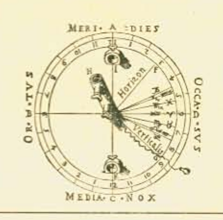


MARTIN BERNAL

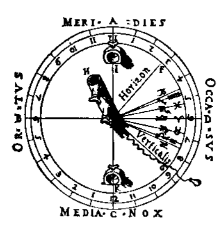
ATENEA NEGRA

Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica



Crítica

ATENEA NEGRA



CRÍTICA/ARQUEOLOGÍA
Directora: M.ª EUGENIA AUBET

MARTIN BERNAL

ATENEA NEGRA

Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica

Volumen I

LA INVENCIÓN DE LA ANTIGUA GRECIA, 1785-1985

Traducción castellana de
TEÓFILO DE LOZOYA

CRÍTICA
GRUPO GRIJALBO-MONDADORI
BARCELONA

Título original:
BLACK ATHENA. THE AFROASIATIC ROOTS OF CLASSICAL CIVILIZATION, vol. I
Publicado por Free Association Books, Londres. Representado por The Cathy Miller Foreign Rights Agency, Londres

Cubierta: Enric Satué

ISBN: 84-7423-604-5
Depósito legal: B. 18.522-1993
Impreso en España
1993.—HUROPE, S.A., Recaredo, 2, 08005 Barcelona

A la memoria de mi padre, John Desmond Bernal,
quien me enseñó que las cosas se compaginan,
y de un modo muy curioso

PRÓLOGO Y AGRADECIMIENTOS

La historia que se oculta tras Atenea negra *es muy larga, compleja y, a mi entender, lo bastante interesante en cuanto estudio de sociología del conocimiento como para merecer un tratamiento extenso; no obstante, no cabe dar aquí más que un breve bosquejo de la misma. Debo decir que yo me había ocupado durante bastante tiempo de los estudios de sinología; durante casi veinte años enseñé chino y llevé a cabo numerosas investigaciones acerca de las relaciones intelectuales entre China y Occidente a lo largo del siglo XX, y también en torno a la política china contemporánea. A partir de 1962 empezó a interesarme cada vez más la guerra de Indochina y, en vista de la ausencia prácticamente total en Gran Bretaña de unos estudios serios de la cultura vietnamita, me sentí en la obligación de emprenderlos personalmente. Se trataba de contribuir al movimiento de oposición a la represión norteamericana y al mismo tiempo constituía un objetivo en sí mismo, por ser una civilización fascinante y sumamente atractiva. En efecto, si por una parte llamaba la atención por la enorme variedad de sus componentes, por otra resultaba de todo punto peculiar. Es así como, a través de senderos muy distintos, Vietnam y Japón —cuya historia también había estudiado— me han servido como modelos para Grecia.*

En 1975 se produjo en mí la crisis de la madurez. Las razones personales que la provocaron no son particularmente interesantes. Políticamente, sin embargo, se hallaba relacionada con el fin de la intervención norteamericana en Indochina y el convencimiento de que en China la era maoísta estaba tocando a su fin. Me pareció entonces que el principal foco de peligro e interés mundial no estaba ya en el Extremo Oriente asiático, sino en el Mediterráneo oriental. Esta circunstancia me condujo a interesarme por la historia de los hebreos. Los elementos judíos dispersos por mi genealogía habrían traído de cabeza a los asesores que hubieran intentado aplicar a mi persona las leyes de Nuremberg, y, pese a sentirme muy contento de poseer unas gotas de sangre israelita, hasta entonces no les había prestado mucha atención, como tampoco me había ocupado nunca de la cultura judía. Fue en ese momento cuando empezó a intrigarme —de un modo muy romántico— aquella parte de mis «raíces». Empecé por echar una ojeada a la historia de los antiguos judíos y, estando como yo estaba situado fuera de ella, me fijé en las relaciones mantenidas por los israelitas y los pueblos circundantes, en particular cananeos y fenicios. Ya sabía que estos últimos hablaban lenguas semitas, pero lo que más me sorprendió fue des-

cubrir que hebreos y fenicios podían entender sus respectivos idiomas y que los lingüistas más serios los consideraban dialectos *de una misma lengua cananea.*

Por aquella época empecé a estudiar hebreo y, para mi sorpresa, descubrí una gran cantidad de similitudes entre esta lengua y la griega. Fueron dos los factores que me inclinaron a pensar que no se trataba de meras coincidencias casuales. En primer lugar, al haber estudiado anteriormente el chino, el japonés y el vietnamita, así como un poco de chichewa —lengua bantú hablada en las actuales Zambia y Malawi—, me di cuenta de que la existencia de tantos paralelismos no podía ser normal en unas lenguas que no estuvieran relacionadas entre sí. En segundo lugar, comprendí en ese momento que el hebreo/cananeo no era simplemente el idioma de una pequeña tribu, aislada en medio de las montañas de Palestina, sino que se había hablado por todas las zonas del Mediterráneo a las que llegaron las naves de los fenicios y donde éstos pudieron instalarse. Por eso no tuve el menor reparo en admitir que la gran cantidad de palabras con sonido y significados semejantes existente en griego y hebreo —o al menos la inmensa mayoría de las que no tenían raíz indoeuropea— fueran préstamos del cananeo-fenicio al griego.

Por aquel entonces, y por consejo de mi amigo David Owen, me vi influido en gran medida por las obras de Cyrus Gordon y Michael Astour acerca de los contactos de las civilizaciones griega y semita. Además, Astour me convenció de que las leyendas relativas a la fundación de Tebas por parte del fenicio Cadmo tenían un fondo de verdad. Siguiendo sus pasos, sin embargo, rechacé las leyendas acerca de los asentamientos egipcios por considerarlas pura fantasía o casos de error en la identificación, persuadido de que, a despecho de lo que pudieran haber escrito al respecto los autores griegos, los colonizadores habían sido en realidad hablantes de una lengua semita.

Me pasé cuatro años trabajando según este esquema, y llegué a convencerme de que para casi una cuarta parte del vocabulario griego podían rastrearse unos orígenes semíticos. Teniendo en cuenta que entre un 40 por 100 y un 50 por 100 de las palabras griegas parecían indoeuropeas, quedaba aún sin explicar otra cuarta parte de su léxico. Por mi parte, no sabía si considerar de forma convencional que esta porción inexplicable del griego era simplemente «prehelénica», o si postular una tercera lengua, que bien podría ser el anatolio o mejor, en mi opinión, el hurrita. Sin embargo, cuando me fijé mejor en estas lenguas, vi que no me proporcionaban prácticamente ningún material que pudiera despertar mi interés. Hasta que por fin en 1979, hojeando un ejemplar del Coptic Etymological Dictionary *de Černy, estuve en condiciones de comprender un poco el egipcio antiguo tardío. Casi en ese mismo instante me di cuenta de que esa era la tercera lengua que iba buscando. Al cabo de unos meses estaba seguro de que podían encontrarse unas etimologías convincentes para más del 20 o el 25 por 100 del vocabulario griego a partir del egipcio, y que este era también el origen de los nombres de la mayoría de los dioses griegos y de muchos topónimos. Combinando las raíces indoeuropeas, semíticas y egipcias, pensé que no hacía falta investigar mucho para encontrar una explicación plausible del*

80 o el 90 por 100 del vocabulario griego, que es la proporción más alta que cabe esperar para cualquier idioma. No hacía falta, por tanto, recurrir a ningún elemento «prehelénico».

Al dar comienzo a mis investigaciones, hube de enfrentarme a la siguiente cuestión: ¿cómo es que, si todo es tan simple y tan evidente como tú sostienes, no ha habido nadie que se haya dado cuenta antes? La respuesta la encontré al leer a Gordon y Astour. Estos autores consideraban que el Mediterráneo oriental constituía un todo cultural, y Astour demostraba además que el antisemitismo era la explicación de que se negara el papel desempeñado por los fenicios en la formación de Grecia. Cuando se me ocurrió la idea del elemento egipcio, enseguida empezó a preocuparme cada vez más un nuevo problema, a saber: «¿Por qué no había pensado antes en el egipcio?». ¡Pero si era obvio! Egipto había poseído sin duda alguna la mayor civilización del Mediterráneo oriental durante los milenios que tardó en formarse Grecia. Los propios griegos habían escrito largo y tendido acerca de lo mucho que debían a la religión egipcia y a otros elementos de su cultura. Mi fallo me resultaba tanto más chocante por cuanto mi abuelo había sido egiptólogo, y de niño me había interesado muchísimo todo lo concerniente al antiguo Egipto. Era evidente que existía un profundo rechazo cultural a la idea de asociar Grecia con Egipto.

A partir de ese momento me puse a investigar la historiografía de los orígenes de Grecia, para asegurarme de que los griegos habían creído realmente que habían sido colonizados por los egipcios y los fenicios, y que, en su opinión, la mayor parte de su cultura la habían tomado de dichas colonias, perfeccionando posteriormente su aprendizaje en Oriente Medio.

Una vez más recibí la mayor de las sorpresas. Me quedé atónito al descubrir que el que yo había empezado a denominar «modelo antiguo» no había sido desechado hasta comienzos del siglo XIX, y que la versión de la historia de Grecia que me habían enseñado siempre distaba mucho de ser tan antigua como los propios griegos; antes bien, se había desarrollado a partir de 1840-1850. Astour me hizo comprender que semejante actitud frente a los fenicios por parte de la historiografía era fruto de un profundo antisemitismo; me resultó, por tanto, fácil relacionar ese rechazo de los orígenes egipcios con la explosión de racismo producida en Europa durante el siglo XIX. Tardé un poco más en desentrañar las relaciones que ello tenía con el romanticismo y las tensiones existentes entre la religión egipcia y el cristianismo.

Así es como, entre unas cosas y otras, he tardado más de diez años en desarrollar el esquema que propongo en Atenea negra. *Durante este tiempo he llegado a convertirme en el pelmazo número uno de Cambridge y Cornell. Como el Viejo Marinero, me he dedicado a coger al primer incauto que pasara a mi lado para abrumarle con la última ocurrencia que hubiera tenido. La deuda contraída con estos «convidados de piedra» es inmensa, aunque sólo sea por la tremenda paciencia que demostraron al escucharme. Mayor es, sin embargo, la gratitud que siento por las inestimables sugerencias que llegaron a hacerme, todas las cuales constituyeron —aunque sólo a unos pocos pude expresarles mi reconocimiento— una ayuda de incalculable valor para la realización de mi*

cometido. Pero lo más importante es agradecerles el interés que mostraron por el asunto y la confianza que depositaron en mí al considerar que no era una locura por mi parte desafiar la autoridad de tantas disciplinas académicas. Me dio la sensación de que creían en mis palabras y me persuadieron de que, por equivocadas que pudieran estar mis ideas en el detalle, lo cierto era que iban por buen camino.

Hacia los especialistas siento un agradecimiento distinto, porque, aunque nuestros caminos no eran los mismos, los perseguí hasta su intimidad y los molesté solicitándoles continuamente informaciones y explicaciones elementales de los motivos que se ocultaban tras sus ideas y el saber convencional. Aparte del valioso tiempo que les hice perder y a despecho de que en ocasiones me dediqué a echar por tierra muchas de sus opiniones más acendradas, siempre se mostraron corteses y me prestaron su ayuda, llegando en muchas ocasiones a tomarse serias molestias por mi causa. La ayuda prestada por los «convidados de piedra» y por los expertos ha resultado así fundamental para la realización de mi proyecto. En gran medida, considero que todo él ha constituido un esfuerzo más colectivo que individual. Una sola persona no habría podido probablemente abarcar tantos campos como los que aquí están en juego. No obstante, pese a la enorme ayuda recibida de los demás, me ha sido imposible conseguir la exhaustividad que cabría esperar de un estudio monográfico. Más aún, soy consciente de que no he logrado entender o no he asimilado por completo muchos de los consejos recibidos. De ahí que ninguna de las personas que cito a continuación sean responsables en lo más mínimo de los numerosos errores de bulto o de interpretación que el lector pueda encontrar en mi obra. A pesar de todo, el mérito de este libro es enteramente de ellos.

En primer lugar, me gustaría dar las gracias a todos los hombres y mujeres sin cuya colaboración habría sido imposible la conclusión de esta obra: a Frederic Ahl, Gregory Blue, al difunto y llorado Robert Bolgar, a Edward Fox, Edmund Leach, Saul Levin, Joseph Naveh, Joseph Needham, David Owen y Barbara Reeves. Cada cual en su medida, todos me proporcionaron la información, los consejos, la crítica constructiva, el apoyo y los ánimos imprescindibles para la elaboración de estos volúmenes. Todos ellos son personas ocupadísimas, que bastante tienen con llevar a cabo los importantes e interesantísimos proyectos en los que trabajan. Me siento conmovido por la enorme cantidad de tiempo que les hizo perder mi obra, que en muchas ocasiones llegó a sus manos cuando aún se encontraba en los estadios más rudimentarios.

Desearía asimismo expresar mi agradecimiento a los siguientes hombres y mujeres —y recordar especialmente a los que ya han fallecido—, por el tiempo que les robé y las molestias que pudiera haberles causado: a Anouar Abdel-Malek, Lyn Abel, Yoël Arbeitman, Michael Astour, Shlomo Avineri, Wilfred Barner, Alvin Bernstein, Ruth Blair, Alan Bomhard, Jim Boon, Malcolm Bowie, Susan Buck Morse, Alan Clugston, John Coleman, Mary Collins, Jerrold Cooper, Dorothy Crawford, Tom Cristina, Jonathan Culler, Anna Davies, Frederick de Graf, Ruth Edwards, Yehuda Elkana, Moses Finley, Meyer Fortes, Henry Gates, Sander Gilman, Joe Gladstone, Jocelyn Godwyn, Jack Goody,

Cyrus Gordon, Jonas Greenfield, Margot Heinemann, Robert Hoberman, Carleton Hodge, Paul Hoch, Leonard Hochberg, Clive Holmes, Nicholas Jardine, Jay Jasanoff, Alex Joffe, Peter Kahn, Richard Kahn, Joel Kupperman, Woody Kelly, Peter Khoroche, Richard Klein, Diane Koester, Isaac Kramnick, Peter Kuniholm, Annemarie Kunzl, Kenneth Larsen, Leroi Ladurie, Philip Lomas, Geoffrey Lloyd, Bruce Long, Lili McCormack, John McCoy, Lauris Mckee, Laurie Milroie, Livia Morgan, John Pairman Brown, Giovanni Pettinato, Joe Pia, Max Prausnitz, Jamil Ragep, Andrew Ramage, John Ray, David Resnick, Joan Robinson, Edward Said, Susan Sandman, Jack Sasson, Elinor Shaffer, Michael Shub, Quentin Skinner, Tom Smith, Anthony Snodgrass, Rachel Steinberg, Barry Strauss, Marilyn Strathern, Haim Tadmore, Romila Thapar, James Turner, Steven Turner, Robert Tannenbaum, Ivan van Sertima, Cornelius Vermeule, Emily Vermeule, Gail Warhaft, Gail Weinstein, James Weinstein y Heinz Wismann. Me gustaría dar las gracias especialmente a los pocos de entre ellos que pusieron serias objeciones a mis postulados y, pese a todo, me prestaron voluntariamente su valiosa ayuda.

Me siento también obligado a dar las gracias a todos los miembros de la Junta de Gobierno de Cornell, que no sólo me dejó trabajar en un proyecto tan ajeno a los intereses habituales de dicho organismo, sino que además me animó a seguir haciéndolo. Quisiera igualmente agradecer a todo el personal de Telluride House los muchos años de hospitalidad que me brindaron, así como los estímulos intelectuales que me llevaron a ocuparme de este campo nuevo para mí mismo. Me siento también lleno de gratitud hacia los miembros de la Society for Humanities de Cornell, donde pasé un curso no sólo muy productivo sino también agradabilísimo en 1977-1978.

Asimismo me siento en deuda con mi editor, Robert Young, por la confianza que depositó en mi proyecto y la ayuda y los ánimos que en todo momento me proporcionó. Igualmente desearía dar las gracias a la encargada de la edición, Ann Scott, por el enorme trabajo que tuvo que realizar para publicar este volumen, por su paciencia, y por el modo tan simpático que tuvo de mejorar la calidad de mi texto, sin herir en lo más mínimo mi amor propio. Me siento asimismo en deuda con los dos expertos a quienes se encomendó la lectura de mi obra, Neil Flanagan y el doctor Holford-Strevens, y con la encargada de las pruebas de imprenta, Gillian Beaumont. El lector puede tener la seguridad de que los numerosos errores, las incoherencias e impropiedades que puedan afear la presente obra no tienen comparación con los que aparecían en el original antes de pasar por el celoso escrutinio de un personal tan experto. Pese a la sensación de frustración que pudiera proporcionarles una tarea tan ardua como la que les fue encargada, todos demostraron una paciencia y una amabilidad extraordinarias en todas las ocasiones en que hubieron de tratar conmigo. Desearía aprovechar para dar las gracias a Kate Grillet, que realizó el primer bosquejo de los mapas y los cuadros que aparecen en el libro, por su habilidad a la hora de interpretar mis directrices a menudo vagas e imprecisas. Le estoy también muy agradecido a mi hija, Sophie Bernal, por la ayuda que me prestó a la hora de confeccionar la bibliografía y por los continuos cometidos que le encargué.

Con mi madre, Margaret Gardiner, tengo contraída una deuda impagable, pues fue ella quien me dio la educación básica y la confianza en mí mismo necesarias para realizar mi trabajo. De forma más concreta, me proporcionó los medios para llevar a cabo este volumen y me prestó una valiosa ayuda editorial en la introducción. Desearía también dar las gracias a mi esposa, Leslie Miller-Bernal, por su buen juicio y la utilidad de sus críticas, pero sobre todo por ofrecerme la imprescindible base emocional de cariño, de la que depende en gran medida la realización de un trabajo intelectual tan gravoso. Por último, doy las gracias a Sophie, William, Paul, Adam y Patrick por el amor que me profesan y por mantenerme tan firmemente en contacto con las cosas que de verdad importan.

TRANSCRIPCIÓN Y FONÉTICA

EGIPCIO

La ortografía utilizada para las palabras egipcias es la habitualmente admitida por los egiptólogos modernos, con la única excepción del ꜣ utilizado para representar al «buitre o doble ʾaleph», que a menudo se representa mediante dos comas escritas una encima de otra.

Fuera cual fuese el sonido exacto que tuviera ꜣ en egipcio antiguo, en los documentos semíticos viene transcrito como r, l e incluso a veces como n. Ese valor consonántico se mantuvo hasta el II Período Intermedio, correspondiente al siglo XVII a.C. Parece que en egipcio tardío se había convertido en un ʾaleph y posteriormente, como ocurre con la r en el sur de Inglaterra, servía simplemente para modificar las vocales adyacentes. El ꜣ constituye el primer signo del orden alfabético empleado por los egiptólogos, así que ahora seguiré con otras letras cuyo valor fonético resulta oscuro o difícil.

La ỉ egipcia se corresponde a la vez con el ʾaleph y la yōd semíticas. El ʾaleph se encuentra en muchísimas lenguas, y en particular en casi todas las afroasiáticas. Se trata de una pausa glótica realizada entre la articulación de dos vocales, semejante a la pronunciación vulgar de *bottle* o *butter* en inglés (respectivamente «boʾle» o «buʾe»).

El ʿayin egipcio, presente también en la mayor parte de las lenguas semíticas, es un ʾaleph sonoro o plenamente pronunciado. Según parece, la forma egipcia se relacionaba con las vocales «posteriores» o y u.

En egipcio antiguo, el signo de la w, representado por el dibujo de una codorniz, tenía probablemente un valor puramente consonántico. En egipcio tardío, sin embargo, que constituye la versión de esta lengua que mayor impacto tuvo sobre el griego, parece que a menudo se pronunciaba como vocal, unas veces o y otras u.

El signo egipcio que se escribe r suele aparecer transcrito l en las lenguas semíticas y en griego. Lo mismo que ocurría con ꜣ, parece que en egipcio tardío se había debilitado hasta convertirse en un mero modificador de vocales.

Las letras egipcias y semíticas que en alfabeto latino se representan mediante ḥ, parece que se pronunciaban como una aspiración enfática.

La ḫ egipcia y semítica representa un sonido semejante a la ch en inglés «loch». Posteriormente pasó a confundirse totalmente con š.

La letra egipcia ẖ representaba, al parecer, el sonido ḫy. Después pasó también a confundirse con š.

La letra que aquí escribimos s se transcribía unas veces s y otras z.

La š se pronunciaba como en inglés sh o skh. Posteriormente se confundiría con ḫ y ẖ.

La ḳ representa una k enfática. Aunque resulte extraño, he seguido la práctica habitual de los semitistas y he utilizado la q para representar ese mismo sonido en las lenguas semíticas.

La letra t probablemente se pronunciaba en un principio t^y. No obstante, incluso en egipcio medio se confundía ya con la t.

Asimismo, la ḏ alternaba a menudo con la d.

Nombres egipcios

Los nombres egipcios de los dioses aparecen vocalizados según la transcripción griega habitual; por ejemplo, Amón por ʾImn.

Los nombres de reyes siguen por lo general la versión que da Gardiner (1961) de los faraones famosos según su transcripción griega, excepto los que tienen un nombre ya habitual en nuestra lengua.

Copto

La mayor parte de las letras del copto proceden del alfabeto griego y se utilizan las transcripciones propias de esta lengua. Hay seis letras derivadas del demótico que se transcriben de la siguiente manera:

ϣ	š	ϧ	h	ϫ	ḏ
ϥ	f	ϩ	ħ	ϭ	ǧ

Lenguas semíticas

Las consonantes de las lenguas semíticas se transcriben de una forma relativamente convencional. Algunas de las posibles complicaciones han sido mencionadas ya en relación con el egipcio. Además de esas, nos encontramos con las siguientes dificultades:

En cananeo, el sonido ḫ se confundió con ḥ. Las transcripciones reflejan a veces la ḫ etimológica en vez de la ḥ posterior. La ṭ es una t enfática.

El sonido del árabe que habitualmente se transcribe th, aparece escrito aquí t^y. Y lo mismo pasa con la dh/d^y.

La letra que encontramos en ugarítico como correspondiente a la árabe *ghain*, se transcribe aquí como ǵ.

La k enfática de las lenguas semíticas se escribe q y no ḳ, como en egipcio.
La letra semítica *tsade,* pronunciada casi con toda seguridad ts, aparece escrita ṣ.
Para el hebreo del primer milenio antes de Cristo, la letra *shin* aparece escrita š.
No obstante, en ocasiones aparece transcrita s y no š, y ello es debido a que pongo en cuestión la antigüedad y el alcance de esta última forma de pronunciar (Bernal, 1988, en prensa). Dicha práctica supone, sin embargo, su confusión con *samekh,* que se transcribe también s. *Sin,* por tanto, se transcribe ś.

En la transcripción no se indica ni el *dagesh* ni el *bagadkepat*. Ello es debido a un afán de simplicidad y también a las dudas que tengo respecto a su difusión y a su empleo en la Antigüedad.

VOCALIZACIÓN

La vocalización masorética de los textos bíblicos, completada en los siglos IX y X d.C., pero que pretende reflejar un tipo de pronunciación mucho más antigua, se transcribe de la siguiente manera:

Nombre del signo	simple	con י y	con ו w	con ה h
Pataḥ	בַ ba	—	—	—
Qåmeṣ	בָ bå	בָי bâ	—	בָה båh
Ḥîreq	בִ bi	בִי bî	—	—
Ṣērê	בֵ bē	בֵי bê	—	בֵה bēh
S^egōl	בֶ be	בֶי bê̜	—	בֶה beh
Ḥōlem	בֹ bō	—	בוֹ bô	בֹה bōh
Qibûṣ	בֻ bu	—	בוּ bû	—

Las vocales reducidas se representan:

b^e חֲ ḥă חֱ ḥĕ חֳ ḥŏ

La acentuación y la tonalidad normalmente no se señalan.

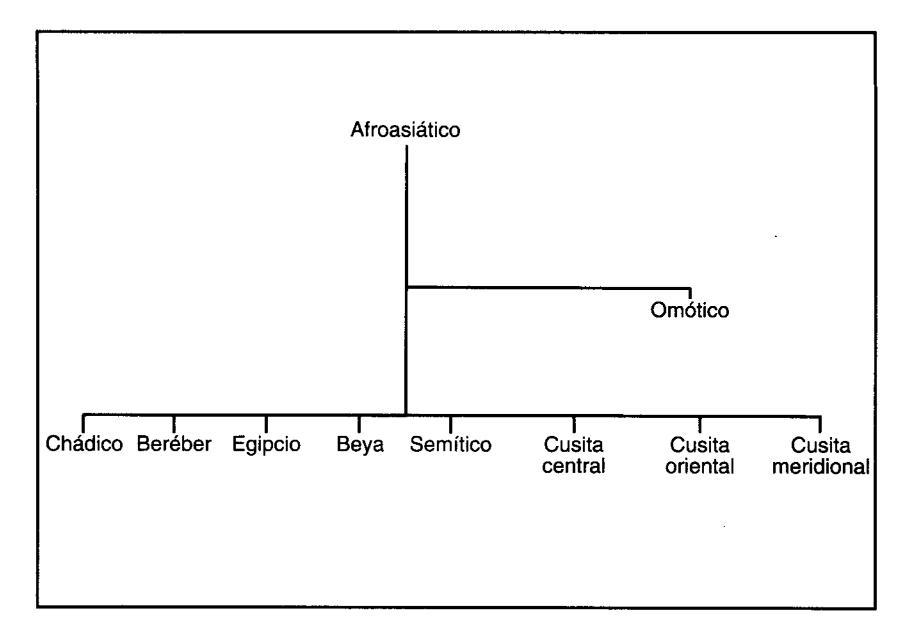
GRIEGO

La transcripción de las consonantes es la ortodoxa.
La υ se transcribe y.
Las vocales largas η y ω, se transcriben ē y ō respectivamente, y en el caso de la ᾱ larga, también se señala con el signo convencional, si es que ello resulta significativo.
La acentuación por lo general no aparece marcada.

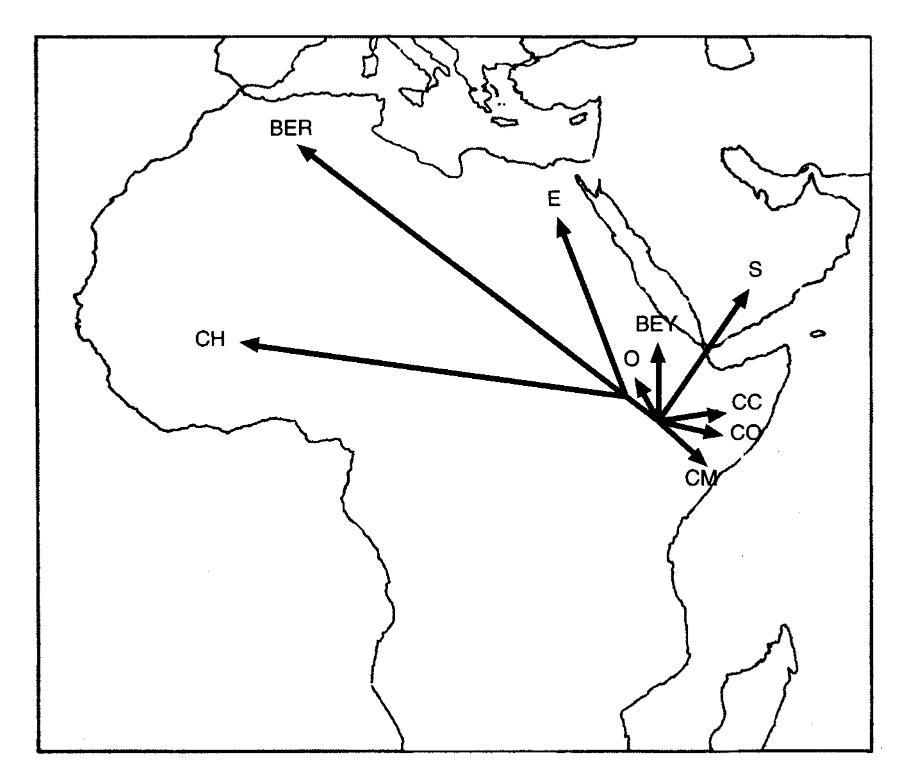
NOMBRES PROPIOS GRIEGOS

Como resulta imposible mantener una coherencia absoluta en su transcripción, seguimos la práctica habitual y los nombres de dioses o personajes que tienen una forma tradicional en nuestro idioma son mantenidos. Por el contrario, aquellos menos habituales o conocidos se transcriben según su forma latina, siguiendo las reglas de transcripción de esta última lengua.

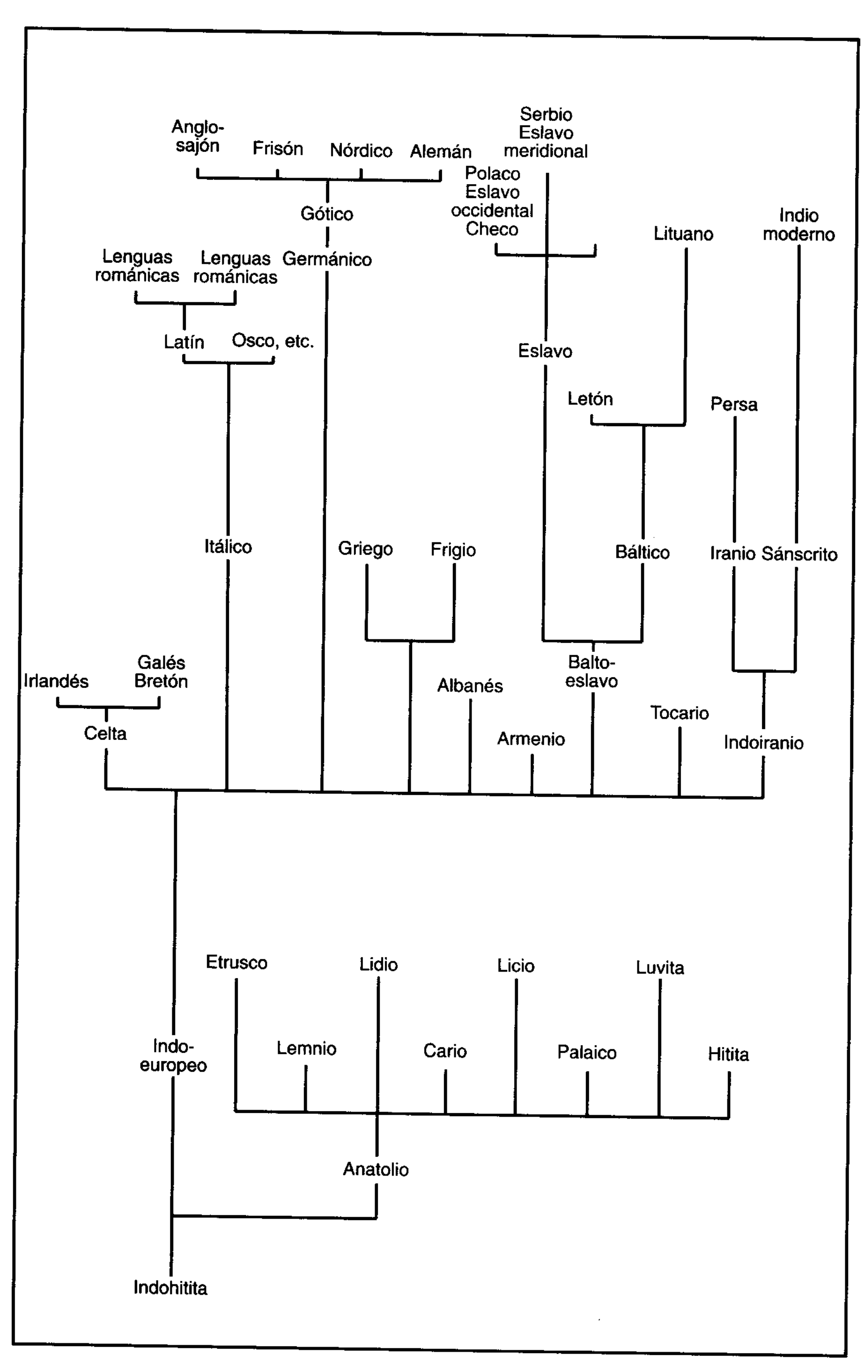
MAPAS Y CUADROS



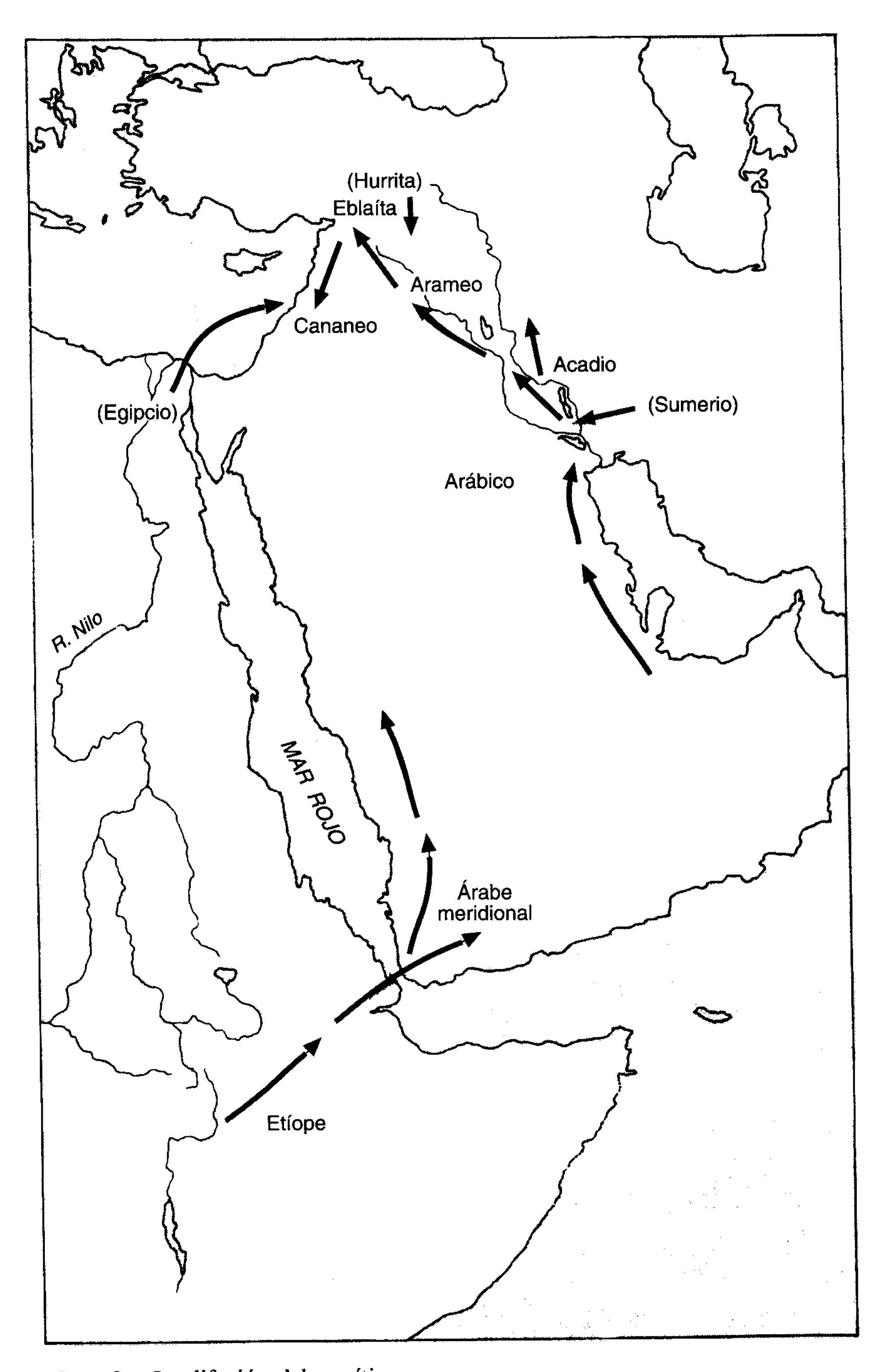
CUADRO 1. El afroasiático.



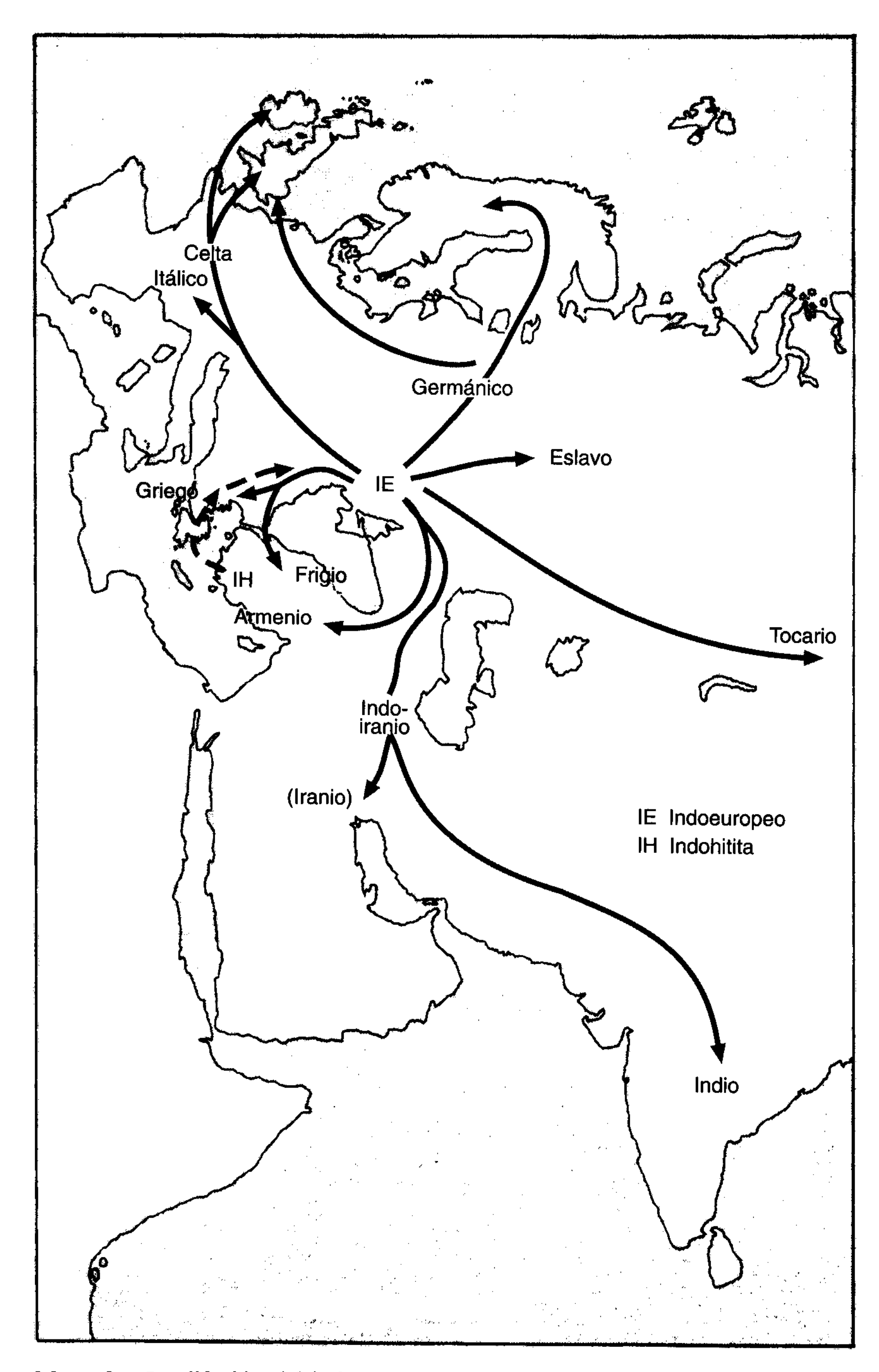
MAPA 1. La difusión del afroasiático.



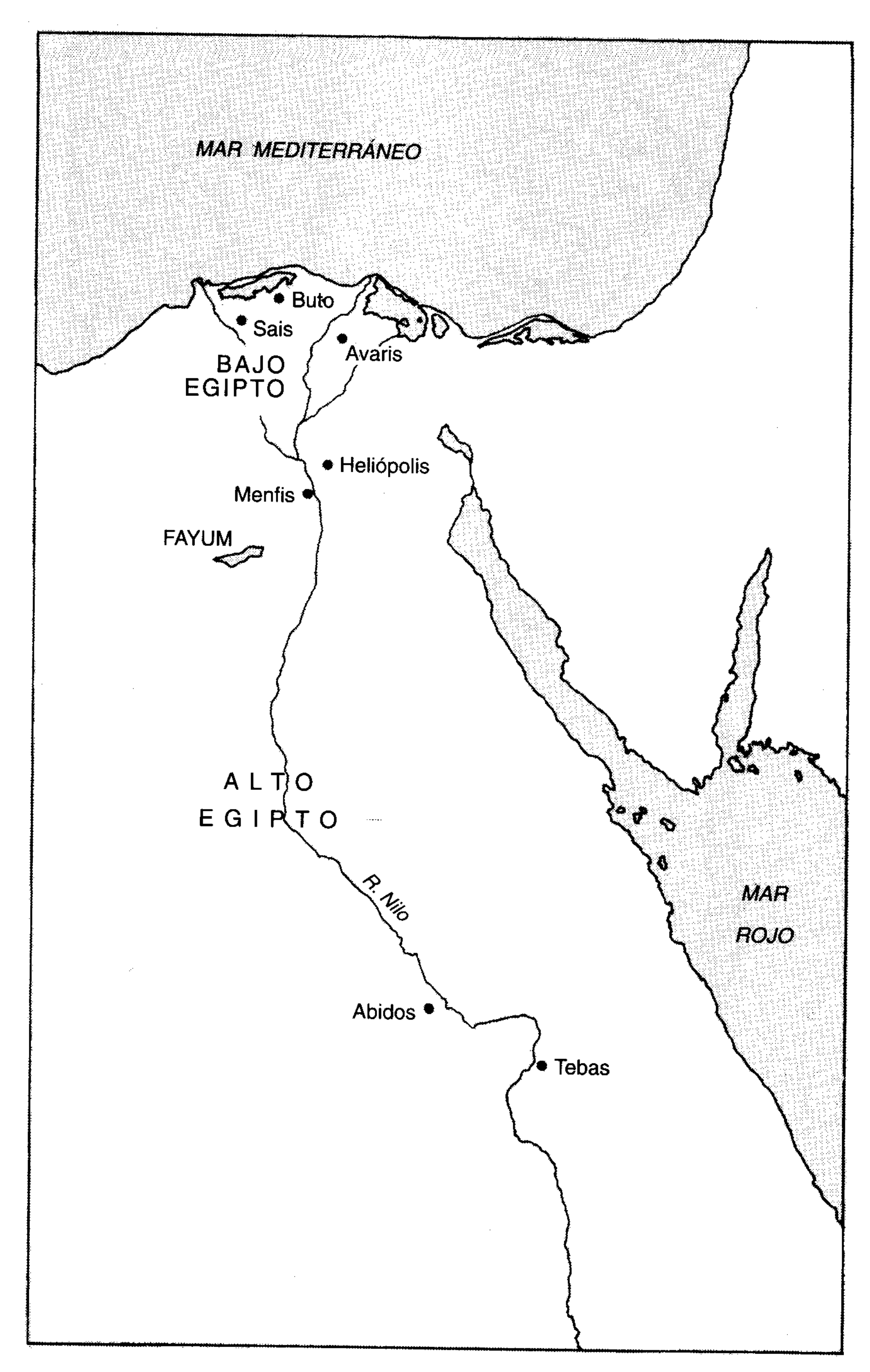
CUADRO 2. La familia lingüística indohitita.



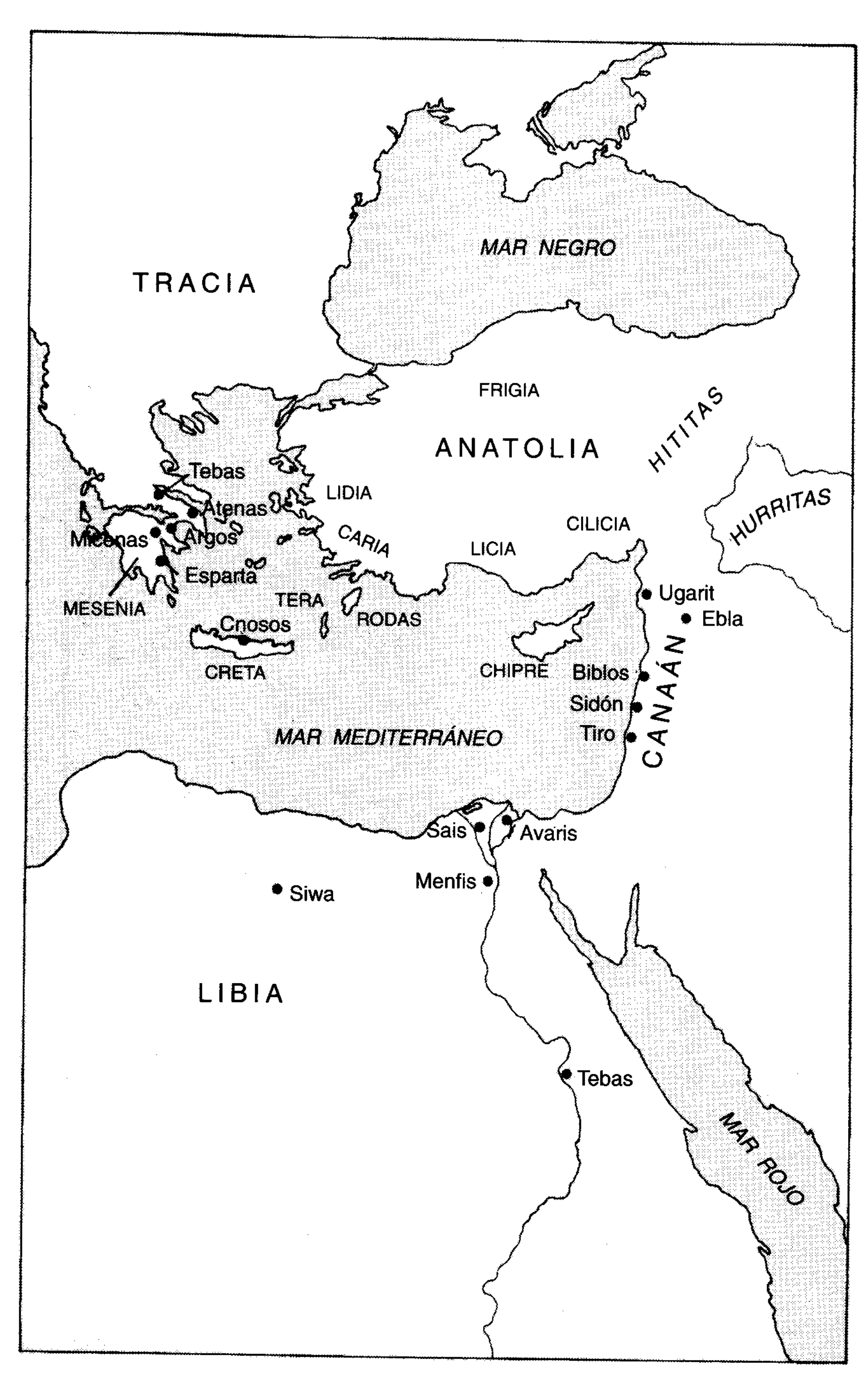
MAPA 2. La difusión del semítico.



MAPA 3. La difusión del indoeuropeo.



MAPA 4. Egipto.



MAPA 5. El antiguo Mediterráneo oriental.



MAPA 6. El antiguo Egeo.

CUADRO CRONOLÓGICO

MODELO ARIO, CRETA	MODELO ARIO, GRECIA	MODELO ANTIGUO REVISADO	A.C.
			3300
			3200
			3100
Minoico Antiguo		Minoico Antiguo I	3000
	Heládico Antiguo I	Heládico Antiguo I	
			2900
			2800
			2700
			2600
MA II	HA II	AM II, HA II	2500
			2400
			2300
MA III	HA III Llegada de los griegos (?)	MA III, HA III	2200
			2100
MM I Primeros palacios	HM I	Menthotpe/ Radamantis soberano de Creta y Beocia (?)	2000
	HM I Llegada de los griegos (?)	Senwosret/Hpr K3 R‘ Cécrope soberano del Ática	1900
			1800
Destrucción de los palacios		MM III invasión de los hicsos	
MM III		Dánao y Cadmo	1700
	HM III Primeras tumbas de falsa cúpula	Primeras tumbas de falsa cúpula MR IA Introd. del alfabeto Erupción de Tera	
MR IA			1600
	HR IA o Micénico IA		
MR IB	Erupción de Tera (?)		1500
MR II conquista micénica	Erupción de Tera (?) HR/Mic. II	MR II Conquista micénica de Creta, Dominación egipcia	1400

MODELO ARIO, CRETA	MODELO ARIO, GRECIA	MODELO ANTIGUO REVISADO	A.C.
Destrucción final de los palacios cretenses	HR/Mic. III Palacios micénicos	HR/Mic. III Invasión de Pélope (?)	1400
HR/Mic. IIIB	HR/Mic. IIIB Destrucción de Tebas	HR/Mic. IIIB Destrucción de Tebas	1300
Guerra de Troya	Guerra de Troya	Guerra de Troya	1200
	Invasión doria	Retorno de los Heraclidas	
	Destrucción de Micenas	Destrucción de Micenas	
HR/Mic. IIIC	HR/Mic. IIIC	HR/Mic. IIIC	
		Filisteos	
			1100
	Migraciones jonias	Migraciones jonias	
		Hesíodo	1000
			900
	Gobiernos de los Baquíadas en Corinto	Gobiernos de los Baquíadas en Corinto	
		Homero	
	¿Introducción del alfabeto?	Reformas de Licurgo	
	Homero	Esparta	800
	Primera Olimpíada	Primera Olimpíada	
	Colonización de Sicilia e Italia	Colonización de Sicilia e Italia	
	Hesíodo		700
	Primeras influencias de Oriente	Reformas de Solón	600
	Atenas		
	Conquista persa de Anatolia	Conquista persa de Anatolia	
	Conquista persa de Grecia	Conquista persa de Grecia	500
	Heródoto	Heródoto	
	Guerra del Peloponeso	Guerra del Peloponeso	
	Sócrates	Sócrates	400
	Platón, Isócrates	Platón, Isócrates	
	Apogeo de Macedonia	Apogeo de Macedonia	
	Alejandro Magno	Alejandro Magno	
	Aristóteles	Aristóteles	

INTRODUCCIÓN

> Casi siempre, los hombres que realizan un invento tan fundamental como el de un nuevo paradigma, son o bien muy jóvenes o bien muy noveles en el terreno cuyo paradigma pretenden cambiar.
>
> THOMAS KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, p. 90

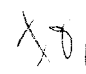
Al recurrir a esta cita de Thomas Kuhn, pretendo justificar el atrevimiento que supone que una persona acostumbrada al estudio de la historia de China escriba sobre un tema tan distante del que sería su campo propio. Pues lo que intento argumentar es que, por mucho que los cambios de visión que yo propongo no sean paradigmáticos en sentido estricto, no por ello dejan de ser fundamentales.

Mi libro trata de dos modelos de historia de Grecia: uno considera que Grecia es esencialmente europea o aria, mientras que otro la ve como una civilización medio-oriental, situada en la periferia del área cultural egipcia y semítica. Para designarlos, empleo los nombres de «modelo ario» y «modelo antiguo», respectivamente. El «modelo antiguo» era el habitual entre los griegos de los períodos clásico y helenístico. Según él, la cultura griega surgió como resultado de la colonización de egipcios y fenicios, que hacia 1500 a.C. civilizaron a los naturales del país. Y lo que es más, los griegos continuaron después tomando prestados numerosos elementos de las culturas del Oriente Próximo.

Muchas son las personas a las que resulta sorprendente que el modelo ario, en cuya veracidad se nos ha hecho creer a la mayoría, no se desarrolló hasta la primera mitad del siglo XIX. En su forma primitiva o «lata», este nuevo modelo negaba la autenticidad de los asentamientos egipcios y ponía en tela de juicio los de los fenicios. El que yo denomino modelo ario «radical», que floreció en los momentos álgidos del antisemitismo, esto es durante la última década del pasado siglo y durante los años veinte y treinta del actual, negaba incluso la existencia de un influjo cultural fenicio. Según el modelo ario, se habría producido una invasión procedente del norte —de la cual no da ninguna noticia la tradición antigua—, que habría dominado a la cultura local «egea» o «prehelénica». La civilización griega se considera resultado de la mezcla entre los helenos, hablantes de una lengua indoeuropea, y los indígenas a los que habían sometido. La creación de ese modelo ario es lo que me ha lleva-

do a titular el presente volumen *La invención de la antigua Grecia, 1785-1985.**

En mi opinión, se debería volver al modelo antiguo, aunque revisándolo un poco; por eso reclamo el «modelo antiguo revisado» que defiendo en el volumen II de *Atenea negra*. Admito en él la base real de las leyendas relativas a la colonización de Grecia por parte de egipcios y fenicios, tal como pretendía el modelo antiguo. Pero la nueva versión presupone que dicho fenómeno comenzó un poco antes, a saber, durante la primera mitad del segundo milenio a.C. Acepta asimismo que la civilización griega es resultado de la mezcla de culturas originada por esas colonizaciones y de otros préstamos posteriores, procedentes del Mediterráneo oriental. Por otra parte, admite provisionalmente la hipótesis de las invasiones —o infiltraciones— de pueblos hablantes de una lengua indoeuropea procedentes del norte, acontecidas durante el cuarto y el tercer milenios a.C., tal como postulaba el modelo ario. No obstante, el modelo antiguo revisado sostiene que la primitiva población hablaba una lengua relacionada con el indohitita, de la que han quedado muy pocos rastros en griego. En cualquier caso, no pueden emplearse para explicar los múltiples elementos no europeos de la lengua griega posterior.



Si estuviera en lo cierto al reclamar la necesidad de desechar el modelo ario y de sustituirlo por el modelo antiguo revisado, significaría que es preciso no sólo volver a reflexionar sobre las bases fundamentales de la «civilización occidental», sino también admitir la penetración que el racismo y el «chovinismo continental» han tenido en toda nuestra historiografía, o en la filosofía inherente a los libros de historia. El modelo antiguo no se caracteriza por unas deficiencias «internas» demasiado importantes, ni tampoco por una escasa capacidad aclaratoria. Si fue desechado, ello se debió a razones externas. Para los románticos y los racistas de los siglos XVIII y XIX resultaba sencillamente intolerable que Grecia, a la que se consideraba no sólo compendio de Europa entera, sino también su cuna, fuera producto de una mezcla de europeos nativos y de unos colonizadores africanos y semitas. Por eso es por lo que debía desecharse el modelo antiguo y ser sustituido por otro más aceptable.

¿Qué es lo que entendemos aquí por «modelo» y «paradigma»? Intentar definir estos términos no significa mucho, debido por una parte a la vaguedad con la que suelen ser utilizados, y por otra al hecho de que las palabras sólo pueden definirse mediante otras palabras, lo cual no proporciona un suelo demasiado firme sobre el que construir nada. A pesar de todo, se hace imprescindible dar alguna indicación respecto al significado que aquí les damos. Por «modelo» entiendo en general un esquema reducido y simplificado de una realidad compleja. Semejante transposición supone siempre una distorsión, como indica el proverbio italiano *traduttore traditore.* A pesar de todo, al igual que las palabras, los modelos son necesarios para casi todas las ideas y manifestacio-

* De la edición original de esta obra, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization,* se han editado hasta hoy dos volúmenes: 1. *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985* (Free Association Books, Londres, 1987) y 2. *The Archaeological and Documentary Evidence* (Free Association Books, Londres, 1991). (*N. del ed.*).

nes lingüísticas. Deberíase tener presente siempre, sin embargo, que los modelos son algo artificial y en mayor o menor medida arbitrario. Y lo que es más, del mismo modo que la mejor manera de explicar los distintos aspectos de la luz es hablar de ondas o de partículas, también puede resultar fructífero para otros fenómenos contemplarlos desde varios enfoques más o menos distintos; es decir, convendrá utilizar varios modelos diferentes. Por lo general, sin embargo, siempre hay un modelo mejor o peor que otro por lo que se refiere a su capacidad de explicar los rasgos de la «realidad» en cuestión. Por eso resulta útil pensar en una competencia de los modelos. Por «paradigma» entiendo simplemente unos modelos o esquemas de pensamiento generalizados, que se aplican a varios o a todos los aspectos de la «realidad», tal como la ven un individuo o una comunidad.

Los retos fundamentales suelen venirle a una disciplina desde fuera de su campo. Lo corriente es que los estudiantes sean introducidos poco a poco en las materias que se disponen a trabajar, como si fuera un misterio que se les va desvelando gradualmente, de suerte que, cuando llega el momento en el que están en condiciones de ver su campo de estudio en su integridad, se hallan tan imbuidos de prejuicios y esquemas de pensamiento convencionales, que les resulta prácticamente imposible poner en cuestión las premisas más elementales. Tal incapacidad resulta evidente sobre todo en las disciplinas relacionadas con la historia antigua. Las razones de ello son, según parece, ante todo el hecho de que su estudio se encuentra dominado por el aprendizaje de unas lenguas particularmente difíciles, proceso que es irremediablemente autoritario: no cabe cuestionar la lógica de un verbo irregular o la función de una determinada partícula. Sin embargo, al mismo tiempo que los profesores exponen las reglas de la lengua, proporcionan otras informaciones de índole social o histórica, que tienden a darse y a ser recibidas con un mismo talante. La pasividad intelectual del estudiante se ve acrecentada por cuanto esas lenguas suelen ser enseñadas durante la infancia. Por más que ello facilite el aprendizaje y proporcione al escolar familiarizado con ellas una *sensibilidad* incomparable para el griego o el hebreo, posteriormente esos mismos hombres y esas mismas mujeres tenderán a admitir que un concepto, una palabra o una forma son *típicamente* griegos o hebreos, sin exigir más explicaciones respecto a su función o a su origen concretos.

El segundo motivo de su inhibición es el temor casi religioso, cuando no puramente religioso, que se siente al acercarse a las culturas clásicas o a la hebrea, consideradas fuentes de la civilización «occidental». De ahí el rechazo a utilizar analogías «profanas» a la hora de ofrecer modelos para su estudio. En este sentido, la gran excepción se encuentra en el folklore y la mitología, terrenos en los que, desde la época de James Frazer y Jane Harrison, a caballo de los siglos XIX y XX, se ha realizado una labor de comparación bastante considerable. No obstante, casi todo ello se ha mantenido dentro de los límites trazados durante la segunda década del siglo pasado por Karl Otfried Müller, responsable de la destrucción del modelo antiguo. Müller instaba a los eruditos a estudiar la mitología griega en relación con la cultura humana globalmente

considerada, pero se oponía de modo inflexible a admitir ningún préstamo específico que procediera de Oriente.[1] Si de lo que se trataba era de alta cultura, el rechazo a admitir cualquier paralelo específico era aún mayor.

La situación llega, sin embargo, al punto de máxima intolerancia en el terreno de los nombres y la lengua. Desde mediados del pasado siglo, el centro nuclear del modelo ario lo ha ocupado la lingüística indoeuropea o estudio de las relaciones existentes entre las lenguas. Tanto entonces como ahora, los indoeuropeístas y los helenistas se han mostrado extraordinariamente reacios a admitir la menor relación entre el griego, por una parte, y el egipcio y el semítico, las dos principales lenguas no indoeuropeas del Mediterráneo oriental en la Antigüedad, por otra. No cabe duda alguna de que si el egipcio, el semítico occidental y el griego hubieran sido las lenguas de tres tribus cercanas e importantes del moderno Tercer Mundo, se habrían realizado numerosos estudios comparativos, a partir de los cuales la mayoría de los lingüistas habría llegado a la conclusión de que quizás estuvieran emparentadas de alguna forma y de que, con toda seguridad, se habrían producido una gran cantidad de préstamos lingüísticos y presumiblemente culturales entre los tres pueblos. Por el contrario, el profundo respeto que inspiran el griego y el hebreo hace que se considere de todo punto improcedente semejante labor meramente comparativa.

Un extraño nunca podrá tener el control de los detalles, que tanto tiempo y esfuerzo han costado alcanzar a los expertos. Al no poseer un conocimiento pleno de las complejidades de fondo del campo en el que se inmiscuye, mostrará una tendencia a ver que existen unas correspondencias excesivamente simples entre unos elementos cuya semejanza es sólo superficial. Ello no significa, sin embargo, que el entrometido esté necesariamente equivocado. Heinrich Schliemann, el magnate alemán que realizó las primeras excavaciones de Troya y Micenas allá por los años setenta del siglo XIX, logró compaginar una serie de leyendas, documentos históricos y datos topográficos, de un modo no por ingenuo menos fructífero, y demostrar que, aunque no les guste a los académicos, lo evidente no siempre resulta falso.

Otra tendencia que podemos observar en muchos profesionales es la de confundir lo que yo llamaría la ética de una situación con su realidad. Aunque lo «justo» sería que sólo el experto que se ha pasado la vida intentando dominar un tema supiera más sobre él que un novato con pretensiones, lo cierto es que no siempre es así. A veces, para éste la perspectiva supone una ventaja, pues es capaz de contemplar globalmente el asunto y de aportar analogías externas que pueden resultar interesantes. Así nos encontramos con situaciones paradójicas, pues, si bien por una parte el aficionado es por lo general incapaz de hacer progresar los conocimientos eruditos dentro de un determinado modelo o paradigma, por otra suele ser el más indicado a la hora de desafiarlo. Los dos avances más decisivos que se han producido en los estudios helénicos desde 1850 —el descubrimiento arqueológico de Micenas y el desciframiento de su escritura, el lineal B— fueron obra de dos aficionados: Schliemann, al cual acabo de mencionar, y Michael Ventris, que era un arquitecto anglogriego.

A pesar de todo, el hecho de que a menudo los nuevos enfoques procedan fundamentalmente de fuera no significa, ni mucho menos, que todas las propuestas de ese estilo vayan a ser correctas o útiles. La mayoría no lo son, y lo más acertado es rechazarlas y considerarlas pura aberración. Pero la distinción entre unas y otras plantea dos problemas de difícil solución. ¿Quién debería hacerla? ¿Y cómo debería hacerse? Naturalmente, a los primeros que habría que consultar sería a los especialistas. Son ellos quienes poseen los conocimientos necesarios para valorar si las nuevas ideas son o no plausibles, o si pueden resultar de utilidad. Si, como ocurrió con el desciframiento del lineal B por Ventris, la mayoría admite alguna de esas ideas, resultaría absurdo desafiar su veredicto. Una opinión negativa por su parte, en cambio, no debería merecer sin más discusión el mismo respeto, pues, pese a poseer los criterios necesarios para emitir un juicio, son parte directamente implicada en el asunto. Son los guardianes del *statu quo* académico y por ende se hallan implicados intelectual y a menudo también emocionalmente en él. Se da incluso el caso de que algunos especialistas lleguen a defender sus pretensiones aduciendo que la época heroica de los aficionados, tan necesaria en su campo en otros tiempos, ha concluido ya. De modo que, aunque la creación de su disciplina fuera obra de no profesionales, este tipo de personas no son capaces ya de contribuir a ella. Por plausibles que puedan parecer las ideas aportadas por un extraño, resulta intrínsecamente imposible que sean verdad.

Semejante actitud es la que hace que, del mismo modo que «la guerra es un asunto demasiado serio para dejarla en manos de los militares», se requiera tanto la opinión de los legos como la de los profesionales para determinar la validez de los nuevos desafíos que topan con la oposición de los especialistas. Aunque por lo general estos últimos saben más que los profanos, ha habido casos que demuestran lo contrario. Tomemos, a modo de ejemplo, la idea de la deriva de los continentes, que fue propuesta por vez primera por el profesor A. L. Wegener a finales del siglo XIX. A comienzos del siglo XX la mayoría de los geólogos seguía negando el significado de los «evidentes puntos de enganche» existentes entre África y América del Sur, entre las dos orillas del mar Rojo y otras muchas costas. Hoy día, por el contrario, todo el mundo admite que los continentes «se separaron». Del mismo modo, la propuesta populista norteamericana realizada durante las últimas décadas del siglo pasado de abandonar el patrón oro fue declarada totalmente impracticable por los economistas académicos de la época. En estos casos daría la sensación de que los profanos tenían razón y los académicos estaban equivocados. Así pues, aunque la opinión de los profesionales debería ser estudiada siempre con suma atención y tratada con enorme respeto, no en todas las ocasiones habría que considerarla la última palabra.

¿Cómo puede diferenciar un profano bien informado a un innovador radical, ajeno a la disciplina en cuestión, pero que hace aportaciones valiosas, de un simple loco? ¿Cómo distinguir a un Ventris, que descifró el silabario cretense, de un Velikowski, autor de obras y obras sobre los acontecimientos y catástrofes más diversas, en las que mostraba siempre una perspectiva diferente a

la de las demás reconstrucciones de la historia? En último término, el profano que deba emitir un juicio al respecto tendrá que fiarse de sus criterios subjetivos o estéticos. Existen, sin embargo, unas cuantas claves útiles. El loco —es decir, aquel que elabora una tesis coherente, cuyas hipótesis carecen de un atractivo inmediato para el estamento académico— suele introducir en sus teorías nuevos factores desconocidos o imposibles de conocer: continentes perdidos, extraterrestres, colisiones planetarias, etc. Claro que a veces semejantes hipótesis se ven confirmadas de forma espectacular por el descubrimiento de esos factores desconocidos que se postulaban. Por ejemplo, los misteriosos «coeficientes» que el gran lingüista suizo F. de Saussure conjeturaba para explicar las anomalías vocálicas en indoeuropeo, fueron encontrados en las laringales del hitita. Hasta ese momento, sin embargo, la teoría no parecía tener mucha consistencia y, por lo tanto, no suscitaba demasiado interés.

Los innovadores menos imaginativos, en cambio, suelen eliminar factores, en vez de aportar otros nuevos. Ventris desechó el egeo, lengua en la que se suponía que estaba escrito el lineal B, y relacionó directamente dos entidades ya conocidas, el griego homérico y el clásico por un lado, y el conjunto de tablillas escritas en lineal B por otro. Y así, de repente, creó toda una nueva disciplina académica.

Yo sostengo que la recuperación del modelo antiguo de la historia de Grecia que se propone en estos volúmenes corresponde a esta segunda categoría. No aporta ningún factor extra desconocido o imposible de conocer. Por el contrario, lo que hace es eliminar dos de los factores que fueron introducidos por los promotores del modelo ario: 1) los pueblos «prehelénicos», hablantes de una lengua no indoeuropea, sobre cuyas espaldas se cargaban todos los aspectos inexplicables de la cultura griega; y 2) las misteriosas enfermedades llamadas «egiptomanía», «barbarofilia» o *interpretatio graeca*, que, según ellos, aquejaron a los antiguos griegos, por lo demás tan inteligentes, equilibrados y bien informados, haciéndoles creer que los egipcios y los fenicios habían desempeñado un papel primordial en la formación de su propia cultura. Estas «enfermedades» resultaban tanto más curiosas, por cuanto sus víctimas no obtenían de ellas ninguna satisfacción étnica. Al eliminar estos dos factores y resucitar el modelo antiguo, ponemos directamente en relación las culturas y las lenguas griega, semítica occidental y egipcia, con lo cual se generan centenares o incluso millares de conjeturas comprobables, en virtud de las cuales, si una palabra o concepto *a* se da en la cultura *x*, cabría esperar una forma equivalente en la cultura *y*. Ello permitiría arrojar alguna luz sobre ciertos aspectos de estas tres civilizaciones, pero principalmente sobre las áreas de la cultura griega que no pueden explicarse mediante el modelo ario.

Los modelos antiguo, ario y antiguo revisado tienen en común un paradigma, a saber, el que admite la posibilidad de que la lengua o la cultura se difundan mediante la conquista. Resulta curioso comprobar que ello va en contra de la corriente dominante hoy día en la arqueología, que insiste en destacar los desarrollos indígenas. Ello se refleja en la prehistoria griega en el modelo del origen autóctono,[2] propuesto recientemente. *Atenea negra*, sin embar-

go, centrará su atención en la competencia existente entre los modelos antiguo y ario.

Los siglos XIX y XX se han visto dominados por los paradigmas del progreso y de la ciencia. Entre los estudiosos era habitual creer que en un momento dado la mayor parte de las disciplinas habían dado un salto cualitativo gracias al cual habían tenido acceso a la «modernidad» o a la «verdadera ciencia», y que tras ese salto se había producido un progreso constante y acumulativo del saber. En la historiografía del Mediterráneo oriental antiguo, se supone que ese «salto» se produjo en el siglo XIX, y desde esa fecha los especialistas han creído habitualmente que sus obras eran mejores desde el punto de vista cualitativo que las de sus predecesores. Los éxitos evidentes de las ciencias de la naturaleza confirmaron la veracidad de dicha creencia en este campo en particular. Lo que no tiene unas bases tan seguras es su transposición al terreno de la historiografía. No obstante, los constructores del modelo ario, que fueron quienes echaron por tierra el modelo antiguo, estaban convencidos de que ellos sí que eran «científicos». Según aquellos sabios alemanes y británicos, las historias relativas a la colonización y a la civilización de Grecia por parte de los egipcios suponían una violación tan monstruosa de la «ciencia racial» como las leyendas de centauros y sirenas, que no respetaban los cánones de la ciencia natural. Así fue como todas ellas fueron desacreditadas y desechadas de la misma manera.

Durante los últimos ciento cincuenta años, los historiadores han afirmado poseer un «método» análogo al utilizado por las ciencias de la naturaleza. Lo cierto es que no puede asegurarse con tanta rotundidad que los historiadores modernos se diferencien mucho de los «precientíficos». Los mejores autores antiguos eran más prudentes, empleaban la prueba de la plausibilidad y procuraban tener una coherencia interna. Llegaban incluso a citar sus fuentes y a dar una valoración de las mismas. Si los comparamos con ellos, los historiadores «científicos» de los siglos XIX y XX han sido incapaces de proporcionar una demostración formal de lo que son sus «pruebas» y de establecer unas leyes históricas firmes. Incluso hoy día se llega a desacreditar una metodología acusándola de «errónea» para condenar no sólo las obras incompetentes, sino también las indeseables. Dicha acusación es injusta, pues comporta algo completamente falso, a saber: la existencia de unos estudios metodológicamente buenos.

Este tipo de consideraciones nos lleva a afrontar la cuestión del positivismo y su exigencia de «pruebas». La prueba o seguridad de una cosa es algo bastante difícil de conseguir, incluso en el terreno de las ciencias experimentales o de la historia documentada. En los campos que son objeto de estudio de la presente obra, esa exigencia queda totalmente fuera de lugar: lo más que cabe alcanzar en ellos es una mayor o menor plausibilidad. Pretender otra cosa conduce erróneamente a establecer una analogía entre el debate académico y el derecho criminal. En el campo del derecho criminal, como la condena de un inocente es mucho peor que la absolución de un culpable, los tribunales exigen, y con toda razón, la aportación de una prueba «más allá de toda duda razonable», antes de dictar un veredicto condenatorio. Pero ni el saber convencional

ni el *statu quo* académico tienen los derechos morales de un acusado de carne y hueso. Por tanto, los debates que puedan surgir en estos terrenos no deberían ser juzgados sobre la base de las *pruebas* aportadas, sino sencillamente sobre la de una *plausibilidad relativa*. En los tres volúmenes de esta obra no puedo *probar*, y por lo tanto tampoco voy a intentarlo, que el modelo ario sea «malo». Todo lo que pretendo es demostrar que resulta menos plausible que el modelo antiguo revisado, y que éste nos proporciona un marco más fecundo dentro del cual inscribir las futuras investigaciones.

La prehistoria del siglo XX se ha visto acosada de un modo muy especial por el fantasma de la búsqueda de pruebas, al cual paso a denominar «positivismo arqueológico». Se trata del argumento falaz de que andar entre «objetos» le hace a uno «objetivo»; creer que las interpretaciones de los testimonios arqueológicos son tan sólidas como los propios descubrimientos arqueológicos. Esta creencia conduce a elevar las hipótesis basadas en la arqueología al rango de «científicas», y a degradar las informaciones sobre el pasado que procedan de otra clase de fuentes, como leyendas, topónimos, ritos religiosos, datos lingüísticos o la distribución de las variantes dialectales de una lengua o de un tipo de escritura. En estos volúmenes sostengo que todas estas fuentes deben ser tratadas con suma cautela, pero que sus testimonios no son categóricamente menos válidos que los arqueológicos.

El recurso favorito de los positivistas arqueológicos es el «argumento del silencio», esto es, la creencia de que si no se encuentra una cosa, es porque no ha existido en cantidades significativas. Ello podría parecer muy útil en los poquísimos casos en los que los arqueólogos no han logrado descubrir algo que el modelo dominante predecía encontrar, o sea en una zona muy restringida y perfectamente excavada. Por ejemplo, durante los últimos cincuenta años se creía que la gran erupción del volcán de Tera había tenido lugar durante el período de la cerámica tardominoica IB; y, sin embargo, no ha aparecido ni un solo resto de este material debajo de los escombros. Ello parecería indicar la conveniencia de revisar la teoría. Pero incluso en este caso aún podrían aparecer algunas vasijas de este estilo, y además siempre está viva la discusión en torno a los estilos de la cerámica. Prácticamente en todo el campo de la arqueología —lo mismo que en el de las ciencias de la naturaleza— resulta virtualmente imposible *probar* una cosa que falta.

Probablemente habrá quien diga que estos ataques van dirigidos contra hombres de paja, o, cuando menos, contra personas ya desaparecidas. Se oirán los siguientes argumentos: «Los arqueólogos modernos son demasiado sofisticados para ser tan positivistas», o bien: «Hoy día no hay ni un solo especialista serio que crea en la existencia, y menos aún en la importancia, de la "raza"». Quizá tales afirmaciones sean ciertas, pero lo que aquí pretendo demostrar es que los arqueólogos modernos y los historiadores antiguos de este campo siguen trabajando con unos modelos establecidos por unos individuos que eran descaradamente positivistas y racistas. Por tanto, me parece muy improbable que esos modelos no se vieran influidos por semejante tipo de ideas. En sí mismo ello no demuestra la falsedad de tales modelos, pero, teniendo en cuenta

las que podríamos considerar en la actualidad circunstancias dudosas de su creación, deberían ser examinados con sumo cuidado, y habría que contar asimismo con la posibilidad de que existieran unas alternativas tan buenas o incluso mejores que ellos. En particular, si se demostrara que el modelo antiguo fue desechado por razones puramente externas, su eliminación por obra y gracia del modelo ario no podría seguir siendo atribuida a una supuesta mayor capacidad explicativa de este último; de modo que resulta completamente legítimo poner a competir ambos modelos o intentar conciliarlos.

Llegados a este punto, me parecería útil presentar un esquema de lo que va a ser el resto de esta introducción. Para un proyecto tan vasto como el que pretendo llevar a cabo aquí, resulta evidente la utilidad que tiene ofrecer un resumen de las tesis propuestas, así como algunas indicaciones de las pruebas aportadas para apoyarlas. Los problemas que comporta la clara explicación de mis argumentos los agrava el hecho de que mis opiniones en el vasto contexto en el que se inscribe el asunto tratado en *Atenea negra* difieren mucho de las que se sostienen convencionalmente. Por eso presento de forma harto esquemática un marco histórico general que recorre todo el viejo mundo occidental a lo largo de los últimos dos mil años. Después de este breve repaso, viene un esquema del segundo milenio a.C., que es el período en el que fundamentalmente se enmarca *Atenea negra*. Si lo hago así, es para demostrar qué fue lo que, en mi opinión, *sucedió realmente* entonces, en contraposición a la idea que otros tienen al respecto.

A continuación viene un resumen de *La invención de la antigua Grecia*, tras el cual doy una descripción un poco más detallada del contenido de los otros dos volúmenes de la serie. Si incluyo aquí un esquema del segundo de ellos, titulado *¿Grecia europea o medio-oriental?*, es para demostrar que se puede defender con toda legitimidad la restauración del modelo antiguo basándose en los testimonios arqueológicos, lingüísticos y de otro tipo de que se dispone. El resumen del volumen III, *La solución del enigma de la Esfinge*, es muy sucinto, y ello es así porque deseo mostrar los resultados tan interesantes a los que se puede llegar aplicando el modelo antiguo revisado a ciertos problemas de la mitología griega que hasta el momento resultaban inexplicables.

MARCO HISTÓRICO

Antes de enumerar los temas tratados en estos tres volúmenes, quizá resulte provechoso presentar un panorama general de mis opiniones respecto al marco histórico en el que se inscriben, sobre todo en los puntos en los que difieren de las ideas convencionales. Como la mayor parte de los especialistas, yo también creo que es imposible juzgar entre las teorías de la monogénesis y la poligénesis aplicadas al lenguaje humano, aunque me inclino más bien por la primera. Por otro lado, las obras de un pequeño grupo de estudiosos, aunque su número es cada vez mayor, han acabado por persuadirme de que existe una

relación genética entre las lenguas indoeuropeas y las de la «superfamilia» de lenguas afroasiáticas.[3] Asimismo admito la idea convencional, aunque muy controvertida, de que una familia lingüística surge a partir de un solo dialecto. Por lo tanto, creo que en un momento dado tuvo que existir un pueblo que hablara el proto-afroasiático-indoeuropeo. Esa cultura y esa lengua tuvieron que surgir hace muchísimo tiempo. La fecha más tardía para ello sería el período musteriense, entre 50.000 a 30.000 BP (*before present,* antes de nuestros días), pero bien pudo ser mucho antes. El *terminus ante quem* queda definido cuando constatamos que las diferencias entre el indoeuropeo y el afroasiático son mayores que las existentes en el interior de cada uno de estos grupos, y, a mi juicio, la aparición de estas diferencias puede situarse en el noveno milenio a.C.

En mi opinión, la difusión del afroasiático implica la expansión de una cultura —establecida desde tiempo inmemorial en la Gran Fosa del África oriental—, que tuvo lugar a finales del último período glacial, esto es entre el décimo y el noveno milenios a.C. Durante las glaciaciones, el agua se hallaba retenida en los casquetes polares, y la pluviosidad era mucho menor que la actual. El Sáhara y los desiertos de Arabia eran mucho mayores y más inhóspitos que hoy día. En los siglos posteriores, al aumentar el calor y la pluviosidad, la mayor parte de estas regiones se convirtieron en sabana, en la que fueron a instalarse los pueblos circundantes. Los más afortunados fueron, en mi opinión, los pueblos de lengua proto-afroasiática, procedentes de la Gran Fosa Afroarábiga. Estos pueblos no sólo conocían una técnica muy eficaz de caza del hipopótamo con ayuda de arpones, sino que también poseían rebaños de animales domesticados y recolectaban productos alimentarios. Tras atravesar la sabana, los hablantes de chádico llegaron hasta el lago Chad, los beréberes hasta el Magrib y los protoegipcios al Alto Egipto. Los hablantes de protoárabe se instalaron en Etiopía y después se trasladaron a la sabana arábiga (mapa 1; cuadro 1).

La continua desecación del Sáhara durante el séptimo y el sexto milenios a.C. trajo consigo una serie de movimientos migratorios al valle del Nilo egipcio procedentes tanto de Oriente como de Occidente, y también de Sudán. Yo sostengo asimismo —pero aquí estoy en minoría— que se produjo una migración semejante desde la sabana arábiga a la Baja Mesopotamia. La mayor parte de los especialistas opinan que esta zona fue habitada en primer lugar por sumerios o protosumerios, y que los semitas procedentes del desierto no se introdujeron en ella hasta el tercer milenio. Según mi tesis, la lengua semítica se difundió por Asiria y Siria durante el sexto milenio junto con la cerámica llamada de Ubaid, hasta ocupar más o menos la región del suroeste asiático en la que hoy día se habla semítico (mapa 2). En mi opinión, los sumerios llegaron a Mesopotamia procedentes del noreste a comienzos del cuarto milenio. En cualquier caso, hoy sabemos por los textos más antiguos que se han conseguido interpretar —los de Uruk, que datan de *c.* 3000 a.C.—, que el bilingüismo semito-sumerio estaba para entonces bien implantado.[4]

Pocos son los expertos que se atreverían a poner en duda la idea de que lo que llamamos «civilización» surgió en primer lugar en Mesopotamia. Quizá con la única excepción de la escritura, todos los elementos de los que ésta se

compone —existencia de ciudades, utilización del riego para la agricultura, metalurgia, arquitectura en piedra y empleo de la rueda, tanto para el transporte como para la alfarería— existían ya antes en otras partes. Pero la conjunción de todos ellos, unida a la escritura, permitió una gran acumulación económica y política a la cual resulta útil considerar el comienzo de la civilización.

Antes de examinar la aparición y el desarrollo de esta civilización, me parecería conveniente echar una ojeada al surgimiento y evolución por separado de las lenguas indoeuropeas. Durante la primera mitad del siglo XIX se pensaba que el indoeuropeo se originó en alguna zona montañosa de Asia. A medida que iba avanzando el siglo, esta *Urheimat* o lugar de origen fue trasladándose cada vez más hacia el oeste, y se pensó casi unánimemente que el protoindoeuropeo empezó siendo hablado por los nómadas que habitaban la zona septentrional del mar Negro. Durante los últimos treinta años, se les ha identificado con la llamada cultura de Kurgan, atestiguada en esta región en el cuarto y el tercer milenios a.C. Según parece, los poseedores de esta cultura material emigraron por el oeste hacia Europa, por el sureste a Irán y la India, y por el sur hacia los Balcanes y Grecia.

El esquema general de la expansión indoeuropea a partir de Asia central o de las Estepas, se desarrolló antes del desciframiento del hitita, que trajo como consecuencia el descubrimiento de que se trataba de una lengua indoeuropea «primitiva», así como el reconocimiento de la existencia de toda una familia lingüística anatólica. Debo añadir que, para los lingüistas, entre las lenguas «anatólicas» no se incluyen el frigio ni el armenio, las cuales, pese a ser habladas en la península de Anatolia —la moderna Turquía—, son claramente indoeuropeas. Las verdaderas lenguas anatólicas —el hitita, el palaico, el luvita, el licio, el lidio, el lemnio, posiblemente el etrusco y con bastante probabilidad también el cario—, presentan una serie de problemas a la idea que convencionalmente se tiene de los orígenes del indoeuropeo (mapa 3). Suele admitirse que el proto-anatolio se desgajó del proto-indoeuropeo antes de que éste se desintegrara. Sin embargo, resulta imposible decir cuánto tiempo transcurrió entre un acontecimiento y otro, pues la cifra podría oscilar entre los 500 y los 10.000 años. En cualquier caso, las diferencias son lo bastante importantes para que muchos lingüistas establezcan una distinción entre indoeuropeo —que excluiría a las lenguas anatólicas— e indohitita, que incluiría a los dos grupos (véase el cuadro 2).

Si, como supone la mayoría de los historiadores de la lengua, la cuna no sólo del indoeuropeo, sino también del indohitita, se sitúa en la ribera septentrional del mar Negro, la cuestión es saber cuándo y cómo llegaron a Anatolia los pueblos de lengua anatólica. Algunos autores afirman que el hecho tuvo lugar durante el tercer milenio, cuando, como indican las fuentes mesopotámicas, se produjo una serie de invasiones bárbaras en la zona. Pero parece más verosímil pensar que tales invasiones fueran las de los frigios y protoarmenios. Por otra parte, parece casi de todo punto inconcebible que un lapso de tiempo de apenas unos pocos cientos de años, que serían los transcurridos hasta los primeros testimonios conservados en hitita y palaico, pueda dar razón de las

considerables diferencias existentes entre el indoeuropeo y el anatolio, así como de las que se observan en el seno de este último grupo. Los restos arqueológicos del tercer milenio son extraordinariamente puntuales, pero no existe rastro alguno de cambio en la cultura material que nos permita intuir la aparición de un cambio lingüístico tan radical. Pese a todo, no deberíamos hacer demasiado hincapié en el argumento del silencio, por lo que no cabe excluir un influjo de la cultura anatólica durante el quinto y el cuarto milenios a.C.

Una posibilidad más atractiva es la que ofrece el esquema propuesto por los profesores Georgiev y Renfrew.[5] Según estos autores, el indoeuropeo —yo preferiría hablar de indohitita— era hablado ya en la Anatolia meridional por los creadores de las grandes culturas neolíticas del octavo y el séptimo milenios, incluida la famosa civilización de Çatal Hüyük, en la llanura de Konya. Georgiev y Renfrew postulan que esa lengua pasó a Grecia y Creta junto con la difusión de la agricultura en torno al 7000 a.C., justo cuando los datos arqueológicos sugieren que se produjo en esas zonas un cambio en la cultura material. Así pues, la lengua de las «civilizaciones» neolíticas de Grecia y los Balcanes en el quinto y el cuarto milenios habría sido un dialecto del indohitita. Podría resultar conveniente aceptar la propuesta hecha por el profesor norteamericano Goodenough, según el cual la cultura nómada de Kurgan derivaría del sistema agrícola mixto de estas culturas balcánicas y, por lo tanto, su lengua derivaría también de ellas.[6] De esa forma se pueden conciliar las teorías de Georgiev y Renfrew con las de los indoeuropeístas ortodoxos y postular que la cultura de Kurgan, de lengua indoeuropea, volvió a difundirse por los Balcanes y Grecia a través de una población que hablaba indohitita.

La hipotética expansión del afroasiático junto con la agricultura africana durante el noveno y el octavo milenios a.C., y la del indohitita junto con la agricultura del Asia suroccidental en el octavo y el séptimo milenios, explicarían hasta cierto punto las diferencias aparentemente fundamentales entre las costas septentrional y meridional del Mediterráneo. Tales migraciones hubieron de realizarse en gran medida por vía terrestre, pues la navegación marítima, aunque fuera posible al menos ya en el noveno milenio, seguía siendo muy arriesgada y laboriosa. Los adelantos en el campo de la navegación surgidos en el quinto y el cuarto milenios, hicieron que la situación se invirtiera en buena parte. Pese a que los nómadas siguieron emigrando por tierra, aprovechando principalmente las llanuras, el transporte y las comunicaciones fueron por lo general más cómodos por vía acuática que por vía terrestre desde el cuarto milenio a.C. hasta el desarrollo de la vía férrea en el siglo XIX de nuestra era. Durante este largo lapso de tiempo, los ríos y los mares constituyeron los principales vínculos entre los hombres, mientras que la tierra firme quedaba aislada por desiertos carentes de ríos o por cadenas montañosas. Este esquema de estratos históricos, primero tierra y después mar, explicaría la paradoja general con la que se enfrenta la presente obra, a saber: la aparente contradicción que existe entre las sorprendentes semejanzas culturales que encontramos entre las poblaciones de la cuenca mediterránea y la fundamental división lingüística y cultural que separa a los pueblos de las costas septentrional y meridional de dicho mar.[7]

La civilización se difundió con gran rapidez a partir de la Mesopotamia del cuarto milenio. Según parece, la idea de la escritura fue adoptada en la India y en muchos lugares del Mediterráneo oriental incluso antes de ser codificada en su país de origen en el famoso tipo cuneiforme. Sabemos que en el valle del Nilo se desarrollaron los jeroglíficos hacia el tercer cuarto de ese mismo milenio, y, pese a la falta de testimonios a favor, resulta verosímil pensar que la formación de los jeroglíficos hititas, así como la de los prototipos de los silabarios medio-oriental, chipriota y anatólico, se produjera antes de la llegada a Siria, casi a comienzos del tercer milenio, de la civilización sumero-semítica, ya perfectamente desarrollada, con su escritura cuneiforme regular.

La civilización egipcia se basa a todas luces en las ricas culturas predinásticas del Alto Egipto y de Nubia, cuyos orígenes africanos nadie osa poner en duda. No obstante, el enorme alcance de la influencia mesopotámica, evidente por los restos de la época predinástica y de la primera dinastía, hace suponer con casi absoluta seguridad que la unificación e implantación del Egipto dinástico, en torno al 3250 a.C., fueron en cierto modo fruto del desarrollo habido en Oriente. La mezcla cultural se vio además complicada por los lazos lingüísticos y, diría yo, también culturales que unían de manera fundamental a Egipto con los componentes básicamente semíticos de la civilización mesopotámica.

Al milagro del cuarto milenio siguió la prosperidad del tercero. Los archivos recién descubiertos de Ebla, en Siria, que datan de alrededor de 2500 a.C., nos muestran un conjunto de estados ricos, cultos y refinados, que iban desde el Kurdistán hasta Chipre. Sabemos por los datos arqueológicos que la civilización se extendía en esa época incluso más allá, hasta la cultura de Harappa, que abarcaba desde el Indo hasta Afganistán, y a las culturas metalúrgicas del Caspio, del mar Negro y del Egeo. Las civilizaciones semito-sumerias de Mesopotamia se hallaban estrechamente unidas por los lazos de una escritura y una cultura comunes. Las que estaban situadas en su periferia, aunque igualmente «civilizadas», mantenían su lengua propia, su escritura particular y su identidad cultural. En Creta, por ejemplo, parece que se dio un influjo cultural bastante considerable de Oriente Medio a comienzos del período cerámico Minoico Antiguo I, a caballo entre el tercer y el segundo milenios. No obstante, la escritura cuneiforme no prosperó, y Creta no se integró nunca del todo en la civilización sirio-mesopotámica. Aparte del papel que pudiera desempeñar la simple distancia geográfica, las razones más plausibles de este fenómeno habrían sido la capacidad de adaptación de la cultura nativa y el hecho de que Creta se hallaba, en la esfera cultural, dentro de las áreas de influencia semítica, por un lado, y egipcia, por otro.

Esta doble relación con Oriente Medio y con África se ve reflejada en los hallazgos arqueológicos. Tanto en Creta como en otras partes del Egeo se han encontrado muchos objetos sirios y egipcios de este período. Al igual que en el resto del Próximo Oriente, en torno al 3000 a.C. empezó a mezclarse el cobre con arsénico para obtener bronce; las vasijas comenzaron a ser fabricadas con ayuda del torno, y se observan sorprendentes parecidos entre los sistemas de fortificación de las Cícladas y los del mismo período descubiertos en Palestina.

Los arqueólogos Peter Warren, profesor de Bristol, y Colin Renfrew, de Cambridge, quieren hacernos creer que ambos acontecimientos se produjeron de forma independiente, sin tener en cuenta el hecho de que esos mismos cambios se dieron un poco antes en el Próximo Oriente y los indudables contactos existentes entre las dos regiones.[8] En mi opinión, es muy poco plausible. Bastante más verosímil parece que los desarrollos que observamos en el Egeo fueran fruto de los contactos comerciales y los asentamientos de población originaria de Oriente Medio, o iniciativas locales estimuladas por estos mismos fenómenos.

Sabemos que en la Edad del Bronce se conocía la escritura en casi todo el mundo, ya fuera que se emplease el tipo cuneiforme o que se utilizara cualquier otra modalidad de escritura local. Sin embargo, en este período no hay rastro de escritura en toda la cuenca del Egeo. ¿Hasta qué punto se ha de tener en cuenta en este caso «el argumento del silencio»? En su contra hablan una serie de aspectos bastante convincentes. En primer lugar, el clima de Grecia y de Anatolia se presta mucho menos a la conservación de las tablillas de arcilla y el papiro que el de Oriente Medio o la India noroccidental. E incluso en unas regiones tan secas como estas, a menudo cuesta trabajo encontrar testimonios. Hasta el descubrimiento de las tablillas de Ebla en 1975 no había testimonio alguno de escritura en Siria durante todo el tercer milenio. Hoy día sabemos que por entonces existía en Siria una clase de escribas muy cultivada y que había quienes viajaban hasta Ebla desde el Éufrates para estudiar en sus escuelas.

Pero hay otro fenómeno que indica la existencia de la escritura en el Egeo a comienzos de la Edad del Bronce. Aunque el lineal A, el lineal B y los silabarios chipriotas del segundo milenio parecen tener un prototipo común, lo cierto es que también muestran una serie de graves divergencias que, por analogía con la evolución histórica de la escritura que nos es dado observar, habrían tardado muchos siglos en producirse. De ahí que el testimonio de las «escrituras dialectales» nos permita conjeturar la existencia de una forma original de escritura en el tercer milenio y un desarrollo de la misma en el cuarto, fecha en la cual, según lo dicho anteriormente, resultaría plausible que se hubiera creado. Por último, ya he aducido en otra parte que lo más tarde que pudo llegar el alfabeto al Egeo debió de ser a mediados del segundo milenio.[9] En tal caso, resultaría plausible suponer que el mantenimiento de los silabarios demuestra que para entonces ya estaban bien implantados en la zona. También de este modo, pues, su testimonio apunta a que existían ya en el tercer milenio.

La civilización de comienzos de la Edad del Bronce se hundió en el siglo XXIII a.C. Este hecho viene marcado en Egipto por el Primer Período Intermedio. En Mesopotamia se produjo la invasión de los guti, procedentes del norte. Todo el mundo civilizado se vio convulsionado por invasiones bárbaras y revueltas de tipo social, fenómenos que acaso fueran motivados por un repentino deterioro del clima. Sería en esta época cuando Anatolia debió de ser invadida por los grupos que, en mi opinión, deben ser identificados con los pueblos de lengua frigia y protoarmenia. En la Grecia continental durante este siglo y los siguientes es cuando se prodigaron las destrucciones que coinciden con las postrimerías del período cerámico Heládico Antiguo II, destrucciones

que de forma harto plausible han venido relacionándose con la invasión «aria» o «helénica» de Grecia, pero que podrían ser asimismo fruto de incursiones y colonias egipcias llevadas a cabo a comienzos del Imperio Medio. Tres siglos más tarde se produjo otra destrucción, aunque de efectos menos devastadores, a finales del Heládico Antiguo III, *c.* 1900 a.C., posiblemente relacionada con las conquistas del faraón egipcio Senwosret I, conocido entre los griegos con el nombre de Sesostris.

Según el grado de contactos así postulado entre el mundo egeo y el Próximo Oriente durante el tercer milenio, resulta verosímil pensar que las palabras, topónimos y ritos religiosos de origen egipcio y semítico analizados en la presente obra fueran introducidos en el Egeo en esta época. En la Grecia continental parece menos verosímil que dichos elementos culturales lograran sobrevivir a los trastornos producidos por las invasiones e infiltraciones procedentes del norte. Es más probable, sin embargo, que pervivieran en Creta y en las Cícladas, zonas que no se vieron afectadas por ese tipo de trastornos y donde quizá en buena parte se hablara semítico.

Debo repetir una vez más que el esquema que acabamos de presentar no constituye el tema del que tratan estos volúmenes, sino que representa la idea que yo tengo de sus antecedentes. Por eso, aunque pienso analizar en el volumen II buena parte de los problemas lingüísticos y ya he tocado otros aspectos en varias publicaciones, no voy a aportar aquí todos los testimonios de que dispongo para apoyar mis tesis.[10]

ESQUEMA HISTÓRICO PROPUESTO

El interés de *Atenea negra* está centrado en los préstamos culturales que los griegos tomaron de Egipto y Oriente Medio durante el segundo milenio a.C., o más concretamente en el período que va de 2100 a 1100 a.C. Algunos puede incluso que sean anteriores, aunque también analizaremos unos cuantos intercambios posteriores. La elección de este período en particular se debe en primer lugar a que, según parece, esta fue la época en la que se formó la cultura griega, y en segundo lugar a que me ha resultado imposible descubrir ningún indicio de préstamos anteriores tanto en los datos del Próximo Oriente como en los testimonios legendarios, cultuales o etimológicos propiamente griegos.

Según el esquema que propongo, mientras que, al parecer, la corriente de influencias del Oriente Próximo sobre el mundo egeo fue más o menos continua a lo largo de estos mil años, su intensidad varió considerablemente en los diferentes períodos. El primer «punto álgido» del que tenemos noticia se sitúa en el siglo XXI a.C. Por entonces fue cuando Egipto logró recuperarse de la caída que supuso el Primer Período Intermedio, y la nueva dinastía XI instauró el llamado Imperio Medio. No sólo se consiguió la reunificación de Egipto, sino que se produjeron ataques a las regiones medio-orientales y, según sabemos por los testimonios arqueológicos, hubo contactos a gran escala en áreas aún más distantes, que incluían sin duda alguna Creta y probablemente tam-

bién la Grecia continental. La serie de faraones negros del Alto Egipto llamados Menthotpe tenía por patrono al dios Mntw, o Mont, mitad halcón, mitad toro. Durante esta misma época es cuando se levantaron los palacios cretenses y en ellos encontramos los comienzos del culto al toro, que aparece atestiguado en las paredes de los palacios y que tuvo capital importancia en toda la mitología griega relativa a Creta y a su rey Minos. Resulta, pues, plausible suponer que los datos cretenses reflejen directa o indirectamente la aparición del Imperio Medio egipcio.

Justo al norte de la Tebas griega existe un montículo bastante grande, llamado tradicionalmente la tumba de Anfíon y Zeto. Según la descripción de uno de los últimos arqueólogos que lo ha excavado, el profesor T. Spyropoulos, se trata de una pirámide de tierra apisonada rematada de ladrillo, en la que se encontraba una tumba monumental, desgraciadamente saqueada. La datación que hace de la cerámica y las escasas joyas halladas en las inmediaciones corresponde al período del estilo Heládico Antiguo III, que, según la opinión más generalizada, se situaría en torno al siglo XXI a.C. Basándose en estos testimonios, en el drenaje enormemente sofisticado del lago Copais, situado en las inmediaciones, que, según parece, se llevó a cabo en esta época, y en la abundante literatura clásica que pone esta región en relación con Egipto, el profesor Spyropoulos postula para esta época la existencia de una colonia egipcia en Beocia.[11] Disponemos de más pruebas para respaldar su hipótesis, y las citaremos más adelante en los otros volúmenes de nuestra obra.

Entretanto, es interesante señalar que, según una antigua tradición a la que hace referencia Homero, Anfíon y Zeto fueron los primeros fundadores de Tebas y su otro fundador, Cadmo, llegó del Oriente Próximo mucho después de que la ciudad fuera destruida. Al igual que las pirámides egipcias, la tumba de Anfíon y Zeto se hallaba asociada con el Sol y, lo mismo que ellas, también la Tebas griega se relacionaba estrechamente con una Esfinge. Además, estaba vinculada de alguna forma con el signo zodiacal de Tauro, de suerte que muchos especialistas han subrayado la analogía existente entre el culto al toro de Tebas y el de Creta. No hay nada seguro, pero son muchas las pruebas circunstanciales que ponen directa o indirectamente en relación esta tumba y la primera fundación de Tebas con la dinastía XI egipcia.

Mientras que Creta mantuvo un papel de primer orden para el culto al toro durante los siguientes seiscientos años, en Egipto se abandonó el culto real de Mont con la llegada de la dinastía XII poco después del 2000 a.C. Los nuevos monarcas tenían como patrono a Amón, el dios-carnero del Alto Egipto. A mi juicio, la mayor parte de los cultos al carnero que encontramos por la zona del Egeo y que por lo general se hallan vinculados a Zeus, derivan de los influjos recibidos en este período, de la figura de Amón y del culto de Mendēs, el dios carnero/macho cabrío originario del Bajo Egipto.

Heródoto y otros autores posteriores hablan con frecuencia de las extensas conquistas llevadas a cabo por un faraón al que llaman Sesostris, cuyo nombre ha sido identificado con el de S-n-Wrst o Senwosret, que es como se llaman numerosos reyes de la dinastía XII. Las explicaciones de Heródoto han sido

en especial objeto de burla. Y el mismo trato han recibido las antiguas leyendas relativas a las expediciones a lejanas tierras llevadas a cabo por el príncipe etíope o egipcio Memnón, cuyo nombre acaso derive de ʾImn-m-ḥꜣt (escrito Ammenemēs por los autores griegos posteriores), nombre que llevan otros importantes faraones de la dinastía XII. Hoy día, sin embargo, parece que ambos ciclos de leyendas empiezan a ser revalorizados tras la reciente interpretación de una inscripción procedente de Menfis, en la que se detallan las conquistas, por tierra y por mar, de dos faraones de la dinastía XII, Senwosret I y Ammenemēs II. Existe asimismo un sospechoso parecido entre Ḫpr kꜣ Rʿ, que es otro de los nombres de Senwosret, y Cécrope (en griego *Kekrops*), el legendario fundador de Atenas, quien, según algunas fuentes antiguas, era egipcio.[12]

La siguiente oleada de influencias, sobre la cual la tradición es mucho más tajante, tuvo lugar durante la época de los hicsos. Este pueblo, cuyo nombre procede del egipcio *Ḥḳꜣ Ḫꜣst*, «gobernantes de tierras extrañas», fueron unos invasores procedentes del norte que conquistaron y gobernaron por lo menos el Bajo Egipto desde 1720 aproximadamente hasta 1575 a.C. Aunque parece que entre ellos había, entre otros, elementos posiblemente hurritas, los hicsos eran mayoritariamente de lengua semítica.

La primera revisión del modelo antiguo que propongo es aceptar la idea de que durante el cuarto y el tercer milenios hubo en Grecia invasiones o infiltraciones de pueblos de lengua indoeuropea procedentes del norte. La segunda revisión que me gustaría imponer consiste en situar la llegada de Dánao a Grecia prácticamente a comienzos de la época de los hicsos, aproximadamente en 1720 a.C., no casi al término de la misma —en 1575 o después—, como la situaban las cronografías antiguas. Ya en la Antigüedad tardía hubo autores que se dieron cuenta de la relación existente entre las noticias de los propios egipcios acerca de la expulsión de los odiados hicsos a manos de la dinastía XVIII, la tradición bíblica del éxodo de los israelitas de Egipto tras muchos años de permanencia en el país, y las leyendas griegas de la llegada de Dánao a Argos. Según la tradición griega, Dánao era egipcio o sirio, pero en cualquier caso llegó a Grecia procedente de Egipto después de sostener duras luchas con su hermano gemelo Egipto —cuyos orígenes resultan evidentes—, o en el transcurso de las mismas. Esta triple asociación podría parecer perfectamente plausible, y además ha habido autores que han querido conciliarla con los testimonios arqueológicos. No obstante, los últimos avances de la datación por radiocarbono y de la dendrocronología impiden situar esos nuevos asentamientos en Grecia a finales de la época de los hicsos. Por otra parte, si a este hecho unimos los testimonios arqueológicos de Creta, los datos encajarían perfectamente situando el acontecimiento a finales del siglo XVIII a.C., justo a *comienzos* de dicha época.

Los cronistas antiguos dan unas fechas muy variadas a la hora de datar la llegada de Cadmo y su «segunda» fundación de Tebas. Por mi parte, yo pondría también estas leyendas en relación con los hicsos, aunque igualmente podrían referirse a épocas posteriores. La tradición griega asociaba a Dánao con

la introducción del regadío, y a Cadmo con la introducción de cierto tipo de armas, del alfabeto y de una serie de ritos religiosos. Según el modelo antiguo revisado, daría la impresión de que el regadío llegó a Grecia en una oleada anterior de influencias, pero otros préstamos, entre ellos el carro de guerra y la espada —ambos introducidos en Egipto en época de los hicsos—, llegaron al Egeo poco después. En cuanto a la religión, parece que los cultos introducidos en esta época se centraron en los de Posidón y Atenea. Yo sostengo que el primero debería identificarse con Seth, el dios egipcio del desierto o el mar, del cual eran devotos los hicsos, y con los semíticos Yam, «el mar», y Yavé. Atenea sería la egipcia Nēit y probablemente la semítica ʿAnắt, a la que, según parece, también veneraban los hicsos. Ello no implica que neguemos la introducción en esta misma época de los cultos de otras divinidades, como Afrodita o Ártemis.

Suele admitirse que la formación de la lengua griega data de los siglos XVII y XVI a.C. Su estructura y su vocabulario básico de raigambre indoeuropea se combinan con un léxico más refinado de origen no indoeuropeo. Tengo el convencimiento de que la mayor parte de éste podría derivarse de forma harto plausible del egipcio y el semítico occidental. Ello encajaría perfectamente con la existencia de un largo período de dominación de los conquistadores semito-egipcios.

A mediados del siglo XV, la dinastía XVIII estableció un poderoso imperio en Oriente Medio, recibiendo tributo incluso de las tierras del Egeo. En esta región se han encontrado numerosos objetos de la dinastía XVIII. A mi juicio, se trata de una nueva oleada de influencias egipcias, y probablemente por esta época fue cuando se introdujo en Grecia el culto a Dioniso, tradicionalmente considerado «tardío». Concretamente, admito la tradición antigua, según la cual se implantaron en este período los cultos mistéricos de la Deméter eleusina.[13] A comienzos del siglo XVI a.C. se produjo, en mi opinión, una nueva invasión de Grecia, la de los Pelópidas o aqueos, procedentes de Anatolia, quienes introdujeron nuevos tipos de fortificaciones y posiblemente las carreras de carros; aunque este hecho no tiene un interés directo para mi proyecto.

En el siglo XII a.C. se produjo un cambio histórico mucho más violento. Durante la Antigüedad, lo que ahora se llama la «invasión doria» recibía habitualmente el nombre de «Retorno de los Heraclidas». Los invasores procedían indudablemente del noroeste de Grecia, zona que se hallaba muy poco influida por la cultura medio-oriental de los palacios micénicos que acabaron destruyendo. El hecho de que se llamaran a sí mismos «Heraclidas» resulta fascinante, pues de esa forma no sólo pretendían titularse descendientes del divino Hércules, sino también herederos de las familias reales egipcias y fenicias que habían sido sustituidas por los Pelópidas. No cabe duda alguna de que los descendientes de estos conquistadores, los reyes dorios de las épocas clásica y helenística, creían que sus antepasados eran egipcios y fenicios.[14]

En el volumen II examinaré lo que, a mi juicio, constituye la «egiptización» de la sociedad espartana entre 800 y 500 a.C., y en el volumen III analizaré también la introducción en el siglo VI a.C. de los cultos órficos egipcios. En

otras publicaciones he hablado ya de los orígenes fenicios tanto de la *polis*, o ciudad-estado, como de la «sociedad esclavista», según la concepción marxista, unidad global surgida hacia los siglos IX y VIII. Espero también ocuparme en algún momento de la transmisión de la ciencia, de la filosofía y las teorías políticas de egipcios y fenicios a través de los griegos, «fundadores» *avant la lettre* de dichas materias, si bien en realidad las aprendieron estudiando en Egipto y Fenicia. No obstante, el argumento primordial de *Atenea negra* es el papel desempeñado por egipcios y semitas en la formación de Grecia a mediados de la Edad del Bronce y a finales de esta época histórica.

ATENEA NEGRA, VOLUMEN I: RESUMEN DE MIS TESIS

El primer volumen de *Atenea negra* trata del desarrollo de los modelos antiguo y ario, y en su primer capítulo, titulado «El modelo antiguo en la Antigüedad», hago un repaso de las actitudes mantenidas por los griegos de las épocas clásica y helenística ante su pasado más remoto. Examinó las obras de los autores que se inscriben en el modelo antiguo, hacen referencia a la existencia de colonias egipcias en Tebas y Atenas, o dan detalles de la conquista de la Argólide por parte de los egipcios y de la fundación fenicia de Tebas. A continuación paso a analizar los postulados de diversos «críticos de las fuentes» de los siglos XIX y XX, según los cuales el modelo antiguo no se creó hasta el siglo V a.C., y cito diversos testimonios iconográficos, así como una serie de referencias anteriores a esa fecha, para demostrar que dicho esquema existía ya varios siglos antes.

El capítulo 1 dedica especial atención a *Las suplicantes* de Esquilo, obra en la que se cuenta la llegada de Dánao y sus hijas a Argos. La tesis que presento aquí, basada en la etimología, es que el vocabulario especial utilizado en la obra nos proporciona pruebas más que suficientes de la influencia egipcia, lo cual indicaría que el poeta tenía conocimiento de unas leyendas extraordinariamente antiguas. En particular, sostengo que el propio tema de la tragedia se basa en un juego de palabras entre *hikes(ios)* «suplicante», e hicsos; por otra parte, y situándonos en un nivel muy distinto, la idea de que los colonos venidos de Egipto llegaron al país como suplicantes puede considerarse una forma como otra cualquiera de fomentar el orgullo nacional de los griegos. Cabe descubrir un intento parecido de suavizar las cosas en el *Timeo*, obra en la que Platón admite la existencia de una antiquísima relación «genética» entre Grecia y Egipto en general; y entre Atenas y Sais, la principal ciudad de la zona noroccidental del Delta, en particular. Lo cierto es que, de forma harto poco plausible, Platón pretendía darle la prioridad a Atenas.

Al igual que otros griegos, parece que Esquilo y Platón se sentían ofendidos por las leyendas que hablaban de colonización, pues ponían a la cultura helénica en una situación de inferioridad respecto a la de los egipcios y fenicios, pueblos hacia los cuales la mayoría de los griegos de la época mostraban una extraña ambivalencia. Egipcios y fenicios eran despreciados y temidos, pero

su antigüedad y el modo en que habían sabido preservar su religión y su filosofía milenarias despertaban a la vez un profundo respeto.

El hecho de que muchos griegos superaran su antipatía por ellos y nos transmitieran esas «tradiciones "sobre la colonización" tan poco respetuosas para con los prejuicios nacionalistas», produjo una fuerte impresión sobre el historiador setecentista William Mitford, y así llegó a afirmar que «dicha circunstancia es fundamental y hace que nos parezcan incuestionables». Antes de Mitford no había habido nadie que pusiera en tela de juicio la veracidad del modelo antiguo, de modo que no había hecho falta organizar su defensa. Recurriendo al motivo de los «prejuicios nacionalistas» lograba explicarse por qué Tucídides no menciona esas leyendas, que, sin duda alguna, le eran familiares.

El capítulo 1 continúa con el análisis de algunas de las equiparaciones que se han efectuado entre determinados ritos y divinidades griegos y egipcios, y también examina la opinión general según la cual las formas egipcias correspondientes eran las más antiguas, y la religión egipcia la original. Sólo de esta manera —por el deseo de volver a las formas antiguas y genuinas— cabe explicar que a partir del siglo V como muy tarde empezaron a ser veneradas las divinidades egipcias con su nombre egipcio —y siguiendo asimismo el ritual egipcio— no sólo en Grecia, sino también en todo el Mediterráneo oriental y, posteriormente, por todo el Imperio romano. Únicamente después de que se produjera la caída de la religión egipcia, a partir del siglo II d.C., empezó ésta a ser sustituida por otros cultos orientales, en particular por el cristianismo.

En el capítulo 2, «La sabiduría egipcia y la transmisión griega desde comienzos de la Edad Media hasta el Renacimiento», estudio la actitud de los Padres de la Iglesia respecto a Egipto. Después de aplastar al neoplatonismo, heredero pagano de raigambre helénica de la religión egipcia, y al gnosticismo, su equivalente judeo-cristiano, los pensadores cristianos domesticaron la religión egipcia convirtiéndola en filosofía. Dicho proceso fue encarnado en la figura de Hermes Trismegisto, versión evemerizada o racionalizada de Thot, dios egipcio de la sabiduría, a quien fueron atribuidos una serie de textos relacionados con Thot, escritos en la última época de la religión egipcia. Los Padres de la Iglesia muestran opiniones diversas respecto a si Hermes Trismegisto fue o no anterior a Moisés y a la filosofía moral de la Biblia. San Agustín se decantó firmemente a favor de la anterioridad, y por ende la superioridad, de Moisés y la Biblia. Sin embargo, siguiendo la tradición clásica, los Santos Padres muestran una absoluta unanimidad de criterios al considerar que los griegos tomaron la mayor parte de su filosofía de los egipcios, aunque a su vez éstos la tomaran quizá de Mesopotamia y Persia. Así pues, durante toda la Edad Media Hermes Trismegisto fue considerado el fundador de la filosofía y la cultura no bíblica o «gentil».

Esta concepción siguió vigente durante el Renacimiento. La revitalización de los estudios helénicos durante el siglo XV produjo un repentino amor por la literatura y la lengua griegas, así como una fuerte identificación con los griegos, pero desde luego nadie puso en tela de juicio el hecho de que éstos fueran

discípulos de los egipcios, que despertaron un interés igualmente fuerte, si no más apasionado. Se admiraba a los griegos por haber conservado y transmitido una pequeña porción de esta sabiduría antigua: el desarrollo de las técnicas experimentales por parte de Paracelso o Newton, entre otros, se debió hasta cierto punto al deseo de recuperar esta sabiduría hermética, este saber perdido de los egipcios. Durante toda la Edad Media se habían tenido a mano unos pocos textos herméticos traducidos al latín; en 1460 se descubrieron algunos más, que fueron llevados a la corte florentina de Cosme de Médicis, donde fueron traducidos por su principal erudito, Marsilio Ficino. Estas obras y las ideas contenidas en ellas resultaron fundamentales para el movimiento neoplatónico promovido por Ficino, clave de todo el humanismo renacentista.

Aunque la matemática copernicana proceda de la ciencia del islam, parece que sus ideas heliocéntricas surgieron a raíz de la noción egipcia de un dios sol, recuperada en el nuevo ambiente intelectual en el que se formó el sabio polaco. A finales del siglo XVI, su defensor, Giordano Bruno, fue más explícito al respecto y superó el respetable hermetismo neoplatónico cristiano de Ficino. Horrorizado ante las guerras de religión y la intolerancia cristiana, defendió la vuelta a la religión primitiva o natural, esto es la de Egipto, por lo cual la Inquisición se encargó de llevarlo a la hoguera en 1600.

Llegamos así al capítulo 3, «El triunfo de Egipto durante los siglos XVII y XVIII». El influjo de Giordano Bruno siguió vigente aun después de su muerte. Según parece, había tenido contactos con los fundadores de la misteriosa y escurridiza Rosacruz, cuyos manifiestos anónimos causaron verdadera fascinación entre el pueblo a comienzos del siglo XVII: también los rosacruces consideraban a Egipto fuente de la religión y la filosofía. La idea general es que los textos herméticos fueron desacreditados en 1614 por el gran erudito Isaac Casaubon, quien, para propia satisfacción, demostró que esos textos no databan de la más remota Antigüedad, sino que eran de época poscristiana. Esta opinión ha sido aceptada como dogma de fe desde el siglo XIX, incluso por eruditos «rebeldes» como Frances Yates. En este capítulo, sin embargo, intento explicar por qué yo me inclino por la opinión expuesta por el egiptólogo sir Flinders Petrie, según el cual los textos más antiguos datan del siglo V a.C. En cualquier caso, sea cual sea la fecha a la que correspondan esos textos, la idea de que Casaubon acabó con su credibilidad es errónea. El hermetismo siguió vigente hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XVII, conservando incluso posteriormente un influjo considerable. Los textos herméticos perdieron, sin embargo, su atractivo al disminuir entre las clases altas la fe en la magia a finales del siglo XVII.

Aunque los textos herméticos perdieran su atractivo para los pensadores de la Ilustración, el interés y la admiración por Egipto no decayeron. El siglo XVIII fue en general un período clasicista, caracterizado por un fuerte deseo de orden y estabilidad, de suerte que Roma fue siempre más amada que Grecia; al mismo tiempo —y con afán de acabar con el feudalismo y el cristianismo supersticioso de la Europa pretérita—, se dio un gran interés por las civilizaciones distintas de la europea. A este respecto, las más influyentes fueron en este

siglo la cultura china y la egipcia. Se pensaba que ambas tenían un sistema de escritura superior al nuestro, pues los signos representaban ideas y no sonidos; y además las dos poseían una filosofía muy profunda y antigua. El más atractivo de sus rasgos, sin embargo, era, según parece, que las dos eran gobernadas de forma racional y no supersticiosa por un grupo de hombres escogidos por su elevada moralidad, a quienes se exigía someterse a una iniciación y un entrenamiento rigurosísimos.

En efecto, los sacerdotes egipcios resultaron muy atractivos para los pensadores conservadores, al menos desde que Platón los tomó como modelo para crear a los guardianes de su República. En el siglo XVIII, los francmasones recuperaron esta línea de pensamiento, aunque parece que ya en la Edad Media sintieron un particular interés por Egipto, al considerar a este país, siguiendo una tradición antigua, cuna de la geometría o masonería. Al crearse a finales del siglo XVIII la masonería especulativa, sus fundadores se inspiraron en la Rosacruz y en Giordano Bruno para implantar una «doble filosofía». De ese modo se proponían unas religiones supersticiosas y limitadas para la masa, mientras que, para los iluminados, se predicaba una vuelta a la religión natural y puramente original de Egipto, sobre cuyas cenizas se habían creado todas las demás. Así pues, la masonería, a la que pertenecían casi todas las personalidades significativas de la Ilustración, consideraba que la religión que le era propia era la egipcia, que los signos apropiados para ella eran los jeroglíficos, que sus logias eran templos egipcios, y que ellos mismos eran sacerdotes egipcios. De hecho, la admiración de los masones por Egipto se ha mantenido viva, pese a que dicho país haya caído en desgracia entre los académicos. Relativamente a pesar suyo, la masonería ha mantenido hasta hoy su culto, como si se tratara de una anomalía en un mundo que considera que la historia «verdadera» comenzó con los griegos.

El momento cumbre de la masonería radical —y también aquel en que su amenaza al orden cristiano establecido se hizo más patente—, se produjo durante los años de la Revolución francesa. La amenaza política y militar vino acompañada del desafío intelectual que supuso la obra del gran erudito francés, anticlerical y revolucionario, Charles François Dupuis. Según las tesis de Dupuis, la mitología egipcia —a la que, siguiendo las huellas de Heródoto, consideraba idéntica a la griega— estaba formada fundamentalmente por alegorías de los movimientos de las constelaciones, mientras que el cristianismo era una simple colección de fragmentos mal entendidos de esta gran tradición.

«La hostilidad hacia Egipto durante el siglo XVIII» constituye el argumento del capítulo 4. La amenaza que Egipto suponía para el cristianismo provocó, como es natural, la correspondiente reacción por parte de éste y, por consiguiente, podemos considerar que el suplicio de Giordano Bruno y los ataques de Casaubon en contra de la antigüedad de los textos herméticos no son sino ejemplos tempranos de dicha reacción. No obstante, la situación se agravó una vez más a finales del siglo XVII con la reorganización y los intentos de radicalización de la masonería. La amenaza que suponía esta «Ilustración radical» quizá

explique el profundo cambio producido en la actitud de Newton ante Egipto. En sus primeras obras, siguiendo los pasos de sus maestros neoplatónicos de Cambridge, muestra un gran respeto por este país, pero durante las últimas décadas de su vida se empeñó en intentar reducir la importancia de Egipto retrasando la fecha de su fundación hasta poco antes de la guerra de Troya. Newton sentía la amenaza que se cernía sobre su concepción del orden físico y sus equivalentes en la esfera teológica y política, es decir, la existencia de una divinidad de hábitos regulares y la monarquía constitucional *whig*. Dicha amenaza provenía del panteísmo, que implicaba la existencia de un universo animado sin la más mínima necesidad de un regulador, ni siquiera de un creador.

Ese panteísmo podríamos hacerlo remontar, a través de Spinoza, a Bruno y aún más allá, al neoplatonismo y al propio Egipto. El primer rechazo articulado del reto que suponía la Ilustración radical —y de paso la primera popularización del esquema newtoniano-*whig* aplicado a la ciencia, la religión y la política— fue realizado en 1693 por Richard Bentley, amigo de Newton y gran escéptico y filólogo clásico. Una de las maneras que tuvo Bentley de atacar a sus adversarios y a los de Newton fue emplear la táctica de Casaubon. Utilizó su erudición crítica para socavar las fuentes griegas que hablaban de la antigüedad y la sabiduría de los egipcios. Así pues, durante los siglos XVIII y XIX nos encontramos con una alianza *de facto* del helenismo y la crítica textual con los defensores del cristianismo. Los jaleos organizados ocasionalmente por ciertos helenistas ateos, como Shelley y Swinburne, no eran nada comparados con la amenaza que suponía la masonería proegipcia.

Lo que pretendía Newton era sencillamente minimizar las relaciones existentes entre Egipto y el cristianismo; su intención no era precisamente exaltar a Grecia. A mediados del siglo XVIII, sin embargo, una serie de defensores del cristianismo empezaron a utilizar el recién creado paradigma del «progreso», según uno de cuyos supuestos «cuanto más reciente sea una cosa, es mejor», para promocionar a los griegos a expensas de los egipcios. Esta corriente se fundió enseguida con otras dos que por esa época empezaban a tener mucho predicamento, a saber: el racismo y el romanticismo. El capítulo 4, pues, repasa el desarrollo del racismo basado en el color de la piel en la Inglaterra de finales del siglo XVII, desarrollo que corrió parejo con la importancia cada vez mayor de las colonias americanas, con su política de exterminio de los indígenas americanos, por un lado, y de esclavización de los negros africanos por otro. Las ideas de Locke, Hume y otros muchos pensadores ingleses rezuman racismo por todos sus poros. La influencia de estos filósofos —al igual que la de los nuevos exploradores europeos de los continentes recién descubiertos—, tuvo una importancia enorme en la Universidad de Gotinga, fundada en 1734 por Jorge II, elector de Hannover y rey de Inglaterra, que sirvió de puente entre las culturas británica y alemana. No debe asombrar, por tanto, que la primera obra «académica» sobre la clasificación racial de los seres humanos —poniendo, naturalmente, a la cabeza de la jerarquía a la raza blanca o, por usar el término recién acuñado, «caucásica»—, fuera escrita en la década de 1770 por Johann Friedrich Blumenbach, catedrático de Gotinga.

Esa universidad fue pionera en el establecimiento del moderno saber de tal disciplina. En esa misma década, otros profesores de Gotinga comenzaron a publicar no ya historias de individuos, sino de pueblos y razas, así como de sus instituciones. Es conveniente ver en estos proyectos «modernos», caracterizados por la exhaustividad y el tratamiento crítico de las fuentes, un aspecto académico del nuevo interés que demostraba el romanticismo por la autenticidad, y que era ya habitual en las sociedades alemana y británica de la época. El romanticismo del siglo XVIII no suponía tan sólo una fe en la primacía de las emociones y en las limitaciones de la razón. Mezclados con estas creencias iban también un amor por los paisajes, especialmente por los silvestres, lejanos y fríos, y una admiración por los pueblos robustos, virtuosos y primitivos que de algún modo habían sido moldeados por aquéllos. Este tipo de sentimientos se conjugaba con la creencia de que, lo mismo que el paisaje y el clima de Europa eran mejores que los del resto de los continentes, los europeos tenían también forzosamente que ser mejores. Semejantes opiniones, cuyos adalides habían sido Montesquieu y Rousseau, arraigaron sobre todo en Gran Bretaña y Alemania.

A finales del siglo XVIII, el «progreso» se había convertido en el paradigma dominante, el dinamismo y el cambio eran más apreciados que la estabilidad, y empezaba a verse el mundo más en el tiempo que en el espacio. A pesar de todo, el espacio siguió siendo importante para los románticos, debido al interés que sentían por la formación local de los pueblos y las «razas». De ese modo, llegó a creerse que una raza cambiaba de forma a medida que pasaba por las diversas épocas, si bien continuaba poseyendo una esencia individual inmutable. Ya no se pensaba que la verdadera comunicación se producía a través de la razón, como podría hacer todo ser racional. La idea dominante en aquel entonces era que esa percepción fluía a través del sentimiento, capaz de afectar únicamente a quienes se hallaban unidos por unos lazos de parentesco o de «sangre», y que tenían una «herencia» común.

Pero volvamos al tema del racismo. En la Antigüedad hubo muchos griegos con unos sentimientos semejantes a lo que hoy día podríamos llamar nacionalismo: despreciaban a los demás pueblos y algunos, como por ejemplo Aristóteles, llegaron a elevar dichos sentimientos al plano teórico y a pretender una superioridad de los helenos basándose en la situación geográfica de Grecia. Tal actitud se hallaba limitada por el verdadero respeto que muchos autores griegos sentían por las culturas foráneas, en particular por las de Egipto, Fenicia y Mesopotamia. Pero en cualquier caso, el vigor de ese «nacionalismo» de los antiguos griegos no fue nada comparado con la violenta oleada de pureza étnica y racial, vinculada al culto de la Europa cristiana y del mundo septentrional, que inundó el norte de Europa al extenderse el movimiento romántico a finales del siglo XVIII. El paradigma que postula la desigualdad intrínseca de las «razas» en razón de sus características físicas y mentales, se aplicó a todos los estudios de humanidades, pero sobre todo a los de historia. Empezó a pensarse que la mezcla de razas era una práctica de todo punto indeseable, cuando no desastrosa. Para ser creativa, una civilización tenía que ser «racialmente

pura». De ese modo empezó a considerarse cada vez más intolerable la idea de que Grecia —en la que los románticos veían no sólo un compendio de toda Europa, sino también su cuna más auténtica— fuera resultado de la mezcla de los europeos indígenas y los colonizadores africanos y semitas.

El capítulo 5, titulado «La lingüística romántica: ascenso de la India y caída de Egipto, 1740-1880», comienza con un esquema de los orígenes románticos de la lingüística histórica y la pasión que despertó la antigua India a finales del siglo XVIII, debido en buena parte al reconocimiento de la relación fundamental que existe entre el sánscrito y las lenguas europeas. A continuación se resume el declive de la estimación en que Europa tenía a China, fenómeno que fue en aumento a medida que el equilibrio comercial entre las dos iba decantándose a favor de Europa y los ataques británicos y franceses contra China alcanzaban unas proporciones más considerables. Según mi tesis, estos factores exigían que se produjera un cambio en la imagen que se tenía de China, y que este país pasara de ser considerado una civilización refinada y culta, a ser visto como una sociedad infestada de drogas, miseria, corrupción y torturas. El antiguo Egipto, que durante el siglo XVIII había constituido el mundo más parecido al chino que cabía imaginar, sufrió los efectos de la necesidad de justificar la creciente expansión europea por los demás continentes, y de los malos tratos infligidos a sus habitantes. Ambas culturas fueron degradas al rango de prehistóricas para poder hacer de ellas la base sólida e inerte del desarrollo dinámico de las razas superiores, la aria y la semita.

Pese al menoscabo sufrido por la reputación de Egipto, el país siguió suscitando bastante interés durante el siglo XIX. La verdad es que ese interés aumentó incluso en cierto modo debido a la explosión de conocimientos sobre su cultura que trajo consigo la expedición napoleónica de 1798, cuya consecuencia más sobresaliente fue el desciframiento de los jeroglíficos por obra de Jean François Champollion. En este capítulo examino algunos entresijos de las actividades llevadas a cabo por Champollion, así como de su carrera académica, relacionados con la tradición masónica y la relación triangular existente entre el antiguo Egipto, la antigua Grecia y el cristianismo. Señalemos aquí simplemente que en el momento de su muerte, acaecida en 1831, su defensa de Egipto había supuesto su enfrentamiento con el *establishment* político cristiano, así como con el apasionado mundillo académico recién instaurado por los helenistas. De este modo, tras unos primeros momentos de entusiasmo, el desciframiento de los jeroglíficos y la obra de Champollion fueron descuidados durante casi un cuarto de siglo. Cuando volvieron a suscitar la atención de los eruditos a finales de los años cincuenta del pasado siglo, éstos se nos aparecen fluctuando entre la atracción que despertaban Egipto y la brillante labor de Champollion por un lado, y el intenso racismo propio de la época por otro. A partir de las últimas décadas del siglo, los académicos pasaron a considerar a Egipto, desde el punto de vista cultural, un callejón sin salida estático y estéril.

Durante el siglo XIX, unos cuantos matemáticos y astrónomos se dejaron «seducir» por lo que, a su juicio, constituía la elegancia matemática de las pi-

rámides, y llegaron así a creer que eran depositarias de una sabiduría antigua superior. La triple ofensa que infligían a la profesionalidad, al racismo y a la noción de «progreso» —tres de los bastiones del siglo XIX—, hizo que enseguida fueran catalogados como locos. Entre los eruditos «sanos», la reputación de los egipcios siguió estando por los suelos. Si a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, los sabios románticos veían en los egipcios a un pueblo esencialmente enfermizo y flojo, a finales del XIX comenzó a propagarse una nueva imagen de los mismos igualmente disparatada, aunque de signo contrario. Ahora se los valoraba conforme a la visión que en ese momento tenían los europeos de los africanos: como un pueblo alegre, amante de los placeres, de una jactanciosidad infantil y un profundo materialismo.

Otra manera de ver estos cambios sería admitir que *tras el incremento de la esclavización de los negros y del racismo, los pensadores europeos estaban interesados en mantener a los africanos de color lo más lejos posible de la civilización europea*. Durante la Edad Media y el Renacimiento, mientras no se tuvo certeza de cuál era el color de los egipcios, los masones egiptófilos tendieron a considerarlos blancos. Más tarde, los helenomaníacos de comienzos del siglo XIX empezaron a dudar de la blancura de su piel y a negar que los egipcios hubieran sido un pueblo civilizado. Hubieron de llegar las postrimerías de ese mismo siglo para que Egipto, una vez despojado completamente de su reputación filosófica, recuperara su parentesco con el resto de África. *Nótese que en todos los casos queda claramente definida la necesaria dicotomía entre negros y civilización*. Ahora bien, pese al triunfo del helenismo y el rechazo de Egipto en los círculos académicos, el concepto de que este último país era «la cuna de la civilización» no murió nunca del todo. Es más, la admiración mística y enfermiza por la religión y la filosofía egipcias ha ido incrementándose, pese a continuar siendo fuente de constante irritación para los egiptólogos «serios» y profesionales. En este capítulo examino dos corrientes de esta «contradisciplina», el «difusionismo», promovida por Elliot Smith, y la larga tradición de la «piramidología».

El capítulo 6 se titula «Helenomanía, I. La caída del modelo antiguo, 1790-1830». Aunque el racismo fue siempre una de las principales causas de la hostilidad hacia el modelo antiguo y acabó convirtiéndose en el pilar más poderoso del modelo ario, en el siglo XVIII y durante los albores del XIX se vio reforzado por los ataques contra la significación de la cultura egipcia lanzados por los cristianos, que se sentían amenazados por la religión y la «sabiduría» de Egipto. Tales ataques venían a desafiar las afirmaciones de los propios griegos en torno a la importancia que para ellos había tenido Egipto, y destacaban la independencia creativa de Grecia con el único fin de minimizar la de Egipto. Resulta efectivamente muy significativo que los primeros desafíos al modelo antiguo se produjeran entre 1815 y 1830, años en los que se dio una fuerte reacción en contra del racionalismo masónico, considerado base indiscutible de la Revolución francesa; sin olvidar que fueron los años de mayor auge del romanticismo y del resurgimiento del cristianismo. Por otra parte, al identificarse el

cristianismo con Europa, ambas corrientes pudieron combinar su noción de progreso e introducirlo en un movimiento filhelénico que sirviera de sostén a la lucha entre los griegos cristianos, europeos y «jóvenes», por un lado, y los «viejos» asiáticos, los turcos infieles, por otro.

En la segunda década del siglo XIX, el profesor de la Universidad de Gotinga, Karl Otfried Müller, utilizó los nuevos métodos de crítica de las fuentes para desacreditar todas las referencias antiguas a colonizaciones por parte de los egipcios, y restar importancia a las de los fenicios. Esos métodos habían empezado también a ser empleados para atacar las noticias aportadas por los griegos que habían estudiado en Egipto. El modelo antiguo suponía una barrera en el camino de las nuevas creencias, que consideraban a la cultura griega esencialmente europea, y cuna de la civilización y la filosofía; dicha barrera fue eliminada «científicamente» antes incluso de que se admitiera la idea de que existía una familia lingüística llamada indoeuropea.

El título del capítulo 7 es «Helenomanía, II. La transmisión de los nuevos estudios a Inglaterra y el ascenso del modelo ario, 1830-1860». A diferencia de los antiguos, los impulsores del modelo ario creían firmemente en el «progreso». Los vencedores eran considerados más avanzados, y por ende «mejores», que los vencidos. Así pues, pese a las anomalías aparentes y de poco alcance, la historia —entendida ahora como biografía de las razas— se basaba en el triunfo de los pueblos fuertes y vitales sobre los flojos y débiles. Las «razas», formadas por el paisaje y el clima de sus lugares de origen, mantenían unas esencias permanentes, aunque adoptaran nuevas formas en cada época. Además, para estos sabios era obvio que la «raza» más grande de la historia mundial era la europea o aria. Ella era la única que había tenido —y seguiría teniendo siempre— la capacidad de conquistar a todos los demás pueblos y de crear unas civilizaciones avanzadas y dinámicas, a diferencia de las sociedades estáticas regidas por asiáticos y africanos. Algunos pueblos europeos marginales, como los eslavos o los españoles, podían llegar a ser conquistados por otras «razas», pero ese régimen —a diferencia de la conquista de las «razas inferiores» por parte de los europeos— nunca podía ser duradero ni aportar ningún beneficio.

Esos paradigmas de «raza» y «progreso», y su correspondiente corolario de «pureza racial», junto con la idea de que las únicas conquistas beneficiosas eran las de las «razas llamadas a mandar» sobre las subordinadas, no podían admitir el modelo antiguo. Por eso no tardaron en ser aceptadas las refutaciones que hizo Müller de las leyendas relativas a la colonización egipcia de Grecia. El modelo ario —consecuencia de su éxito— se construyó en el marco de los nuevos paradigmas. En su ayuda vinieron los siguientes factores: el descubrimiento de la familia de lenguas indoeuropeas, que llevó inmediatamente a considerar una «raza» a los indoeuropeos o arios; la hipótesis plausible de que el lugar de origen de estos indoeuropeos se encontraba en Asia central; y por último la necesidad de explicar que el griego era fundamentalmente una lengua indoeuropea. Para remate, precisamente por esa misma época, esto es a comienzos del siglo XIX, se desarrolló un fuerte interés histórico por la victoria germánica sobre el Imperio romano de Occidente en el siglo V d.C., y las conquistas

arias en la India durante el segundo milenio a.C. Resultaba, por tanto, la cosa más natural y atractiva aplicar a Grecia este modelo de conquista desde el norte: era de suponer que unos conquistadores vigorosos habrían llegado al norte de Grecia procedentes de unos lugares estimulantes como Dios manda, mientras que los aborígenes «prehelénicos» se habrían apoltronado debido a la naturaleza poco rigurosa de su tierra natal. Y aunque no resultara fácil conciliar la enorme cantidad de elementos no indoeuropeos de la cultura griega con el ideal de una total pureza aria de los helenos, la idea de una conquista desde el norte venía a suavizar en la medida de lo posible la inevitable mezcla «racial». Como es natural, los helenos, puros y septentrionales, eran los conquistadores, como corresponde a toda raza de caudillos. Las poblaciones helénicas egeas, por su parte, eran consideradas en ocasiones europeas marginales, pero en cualquier caso caucásicas; de ese modo, incluso los nativos quedaban limpios de «sangre» africana o semita.

La cuestión de la «sangre semita» nos lleva al capítulo 8, «Ascenso y caída de los fenicios, 1830-1885». En sus obras de los años veinte, K. O. Müller había negado absolutamente la influencia de los fenicios sobre Grecia, pero lo cierto es que este autor se caracterizaba por un romanticismo exagerado y hasta podríamos decir que la intensidad de su racismo y su antisemitismo excedía a la habitual en su época. En cierto modo, pues, podemos afirmar que los fenicios salieron ganando con la caída de los egipcios, pues cabía explicar las leyendas de la colonización egipcia como una referencia a ellos. Consciente o inconscientemente, todos los pensadores europeos veían en los fenicios a los judíos de la Antigüedad, esto es a unos astutos comerciantes «semitas». La concepción de la historia mundial dominante a mediados del siglo XIX era la del diálogo entre arios y semitas. Éstos habían creado la religión y la poesía; los arios, por su parte, eran autores de las conquistas, la ciencia, la filosofía, la libertad, y todos los demás valores. Este reconocimiento dentro de un orden de los «semitas» correspondía a lo que podríamos llamar la concesión de una «oportunidad» limitada en la Europa occidental, a medio camino entre la desaparición de la animadversión religiosa que inspiraban los judíos y la ascensión del antisemitismo «racial». En Inglaterra, donde se daba una mezcla de tradiciones antisemitas y filosemitas, se sentía una profunda admiración hacia los fenicios porque, en opinión tanto de los ingleses como de los extranjeros, su condición de comerciantes de paños, sus viajes de exploración y su aparente rectitud moral, les conferían unas características casi victorianas. La otra imagen de los fenicios —y demás semitas— como pueblo lujurioso, cruel y traicionero, siguió existiendo, y fue en general la más habitual en el continente.

Este odio a los fenicios por su carácter «inglés» y oriental a un tiempo, resulta particularmente llamativo en los escritos del gran historiador romántico francés Jules Michelet. La visión que Michelet tenía de los fenicios alcanzó gran difusión gracias a la enorme popularidad conseguida por la novela histórica de Flaubert *Salambó*, aparecida en 1861. *Salambó* contiene unas descripciones muy vívidas de Cartago en su momento de mayor decadencia, que contribuyeron a reforzar los numerosos prejuicios antisemitas y antiorientales ya existen-

tes. Mucho más dañina fue su brillante y cruel descripción del sacrificio de niños a Moloch. La firme y general vinculación de esta última abominación bíblica con los cartagineses y los fenicios hizo que resultara aún más difícil salir en su defensa, y durante las décadas de 1870 y 1880 su reputación cayó en picado más aprisa aún que la de los judíos.

Llegamos así al capítulo 9, «La solución final del problema fenicio, 1885-1945». La reputación de que gozaban, junto con el auge del antisemitismo en las últimas décadas del siglo pasado, trajo como consecuencia que los ataques contra los fenicios se hicieran constantes, y que adquirieran mayor virulencia cuando afectaban a las leyendas relativas a su parentesco con el pueblo griego, que para entonces había alcanzado un estatus semidivino, o al influjo que pudieran haber ejercido sobre él.

Diez años más tarde, hacia 1890, se publicaron dos breves artículos que tuvieron una influencia extraordinaria, uno de Julius Beloch, un alemán que enseñaba en Italia, y otro de Salomon Reinach, judío alsaciano asimilado que ocupaba un puesto preponderante en los círculos cultivados y eruditos de París. Ambos reconocían en Müller a su precursor y pretendían que la civilización griega era puramente europea, mientras que los fenicios no habrían hecho ninguna contribución significativa a la cultura helénica, con la sola excepción del alfabeto consonántico. Pese a que fueron muchos los eruditos que durante los veinte años siguientes se mostraron reacios a admitir esta tesis, a comienzos del siglo XX estaba ya firmemente implantado el que yo llamo «modelo ario radical». Por ejemplo, llama mucho la atención la diferencia de las reacciones ante el descubrimiento de la civilización micénica hacia la década de 1870 por parte de Heinrich Schliemann, y ante los informes relativos a la cultura cretense realizados por Arthur Evans en 1900. En el primer caso, hubo unos cuantos expertos que en un principio sugirieron la posibilidad de que los hallazgos, de carácter completamente distinto a los de la Grecia clásica, fueran fenicios. Dicha posibilidad fue enérgicamente negada en los años subsiguientes. Por el contrario en 1900, la cultura de Cnosos fue bautizada inmediatamente con el nombre de «minoica» y nadie dudó en considerarla «prehelénica»; ni remotamente se pensó que pudiera ser semítica, pese a las tradiciones antiguas que hablaban de una Creta semítica.

La eliminación definitiva de la influencia ejercida por los fenicios sobre Grecia —calificada de mero «espejismo»— no se produjo hasta los años veinte del presente siglo, coincidiendo con el auge cada vez mayor del antisemitismo, fruto del papel, en parte real y en parte imaginario, desempeñado por los judíos en la Revolución rusa y en la Tercera Internacional Comunista. Durante los años veinte y treinta fueron definitivamente desacreditadas todas las leyendas relativas a la colonización de Grecia por los fenicios, del mismo modo que lo fueron todas las noticias conservadas en torno a la presencia de los fenicios en el Egeo y en Italia durante los siglos IX y VIII a.C. Llegaron incluso a negarse por completo los orígenes semíticos de muchas palabras y nombres griegos que anteriormente habían sido postulados.

Se realizaron todos los esfuerzos habidos y por haber para limitar la signifi-

cación del único préstamo de la cultura semítica que no se dejaba eliminar, a saber: el alfabeto. En primer lugar se hizo un enorme hincapié en la supuesta invención de las vocales por parte de los griegos, característica esencial, según se recalcaba una y otra vez, de todo «auténtico» alfabeto, cuya ausencia implicaba que el hombre era incapaz de pensar lógicamente. En segundo lugar, la localización geográfica de dicho préstamo fue trasladándose de Rodas a Chipre y finalmente a una supuesta colonia griega en la costa de Siria. Ello se debía en parte a que por entonces se consideraba más propio del carácter «dinámico» de los griegos que hubieran sido ellos mismos quienes lo trajeran de Oriente Medio, en vez de recibirlo pasivamente de los «semitas», tal como afirmaban las leyendas, pero también a que todo préstamo implicaba, según se creía, una mezcla social, y la contaminación racial de Grecia que ello suponía resultaba de todo punto inadmisible. En tercer lugar, la fecha de la transmisión se rebajó a *c.* 720 a.C., esto es, a una época debidamente *posterior* a la creación de la *polis* y al período de formación de la cultura griega arcaica. Ello implicaba la existencia de un largo período de analfabetismo que iría desde la desaparición de las escrituras lineales descubiertas por Evans a la introducción del alfabeto, supuesto que, a su vez, proporcionaba una doble ventaja: por una parte permitía hacer de Homero el bardo ciego —casi septentrional— de una sociedad analfabeta, y por otra establecer una barrera infranqueable, la Edad Oscura, entre el período micénico y el arcaico. De esa forma, todas las noticias posteriores de los propios griegos acerca de su pasado, y con ellas el modelo antiguo, quedaban aún más desacreditadas.

Los años treinta se caracterizaron por un debilitamiento del positivismo en el terreno de la ciencia «pura y dura», pero también por un fortalecimiento desmesurado del mismo en áreas marginales como la historia de la lógica y la de la Antigüedad. Fue al parecer así como en el mundo de las clásicas se llegó a una solución «científica» y definitiva del problema fenicio: en adelante, la disciplina podía proceder científicamente o, como se diría hoy día, se había instaurado un paradigma. Todo erudito que se atreviera a negarlo sería declarado incompetente, equivocado o loco. La fuerza de semejante postura queda demostrada por su pervivencia durante más de treinta años después de que en 1945 se pusiera de manifiesto cuáles eran las consecuencias del antisemitismo, hecho que sacudió profundamente los cimientos del antifenicismo. A la larga, sin embargo, se ha producido un retroceso del modelo ario radical, proceso que se describe en el capítulo 10, titulado «La situación de posguerra. La vuelta al modelo ario moderado, 1945-1985».

Es probable que la fundación del Estado de Israel haya influido más en la restauración de los fenicios que el holocausto judío. Desde 1949, los judíos —o al menos los israelíes— han venido siendo considerados europeos cada vez en mayor medida, al tiempo que quedaba claro que el hecho de hablar una lengua semítica no impide a un pueblo realizar importantes logros de índole militar. Más aún, los años cincuenta fueron testigos de un claro incremento de la confianza de los judíos en sus raíces semitas.

Dentro del contexto marcado por este proceso —y acaso porque no podían

admitir la exclusividad ni del judaísmo ortodoxo ni del sionismo—, unos semitistas tan eminentes como Cyrus Gordon y Michael Astour empezaron a defender el concepto global de civilización semítica occidental y a atacar el modelo ario radical. Gordon, que es el hombre que mejor conoce las lenguas del antiguo Mediterráneo oriental, siempre ha pensado que su misión consistía en demostrar las relaciones recíprocas existentes entre la cultura hebrea y la griega. Los puentes que habrían permitido ese proceso habrían sido, según él, Ugarit, antiguo puerto de la costa siria, y Creta. Descubrió una serie de relaciones entre la Biblia y Homero por un lado y los mitos cananeos atestiguados en Ugarit en los siglos XIV y XIII a.C. por otro, mitos que fueron traducidos hacia los años 1940-1950; la monografía que escribió al respecto en 1955 le hizo perder la reputación de «buen» científico de que gozaba, pero fascinó a algunos historiadores no especializados y a muchos profanos. Poco después volvió a infligir una ofensa imperdonable a los ortodoxos al interpretar la escritura lineal A de Creta como una lengua semítica, por lo que hubo de enfrentarse a una legión de objeciones, casi todas las cuales se han encargado de rebatir las investigaciones posteriores. La mayoría de los especialistas, sin embargo, aún no aceptan su interpretación. Cuando unos años antes el desciframiento del lineal B por parte de Ventris y su interpretación del mismo como una forma antiquísima de griego constituían una novedad, todo el mundo se congratuló de ello por cuanto venía a confirmar la extensión geográfica y la raigambre histórica de la cultura griega; admitir, en cambio, que el lineal A, y por lo tanto la cultura minoica, correspondía a una lengua semítica equivalía a trastocar todas las ideas de singularidad de los griegos y, por lo tanto, de Europa.

Entre los paladines del saber convencional causó el mismo desconcierto, si no más todavía, *Hellenosemitica*, obra fundamental de un colega de Gordon, el profesor Michael Astour, aparecida en 1967. Se trata de una miscelánea de artículos en los que se estudia el paralelismo tan sorprendente que existe entre la mitología semítica y la griega, demostrándose que no cabe explicar como simples manifestaciones análogas del espíritu humano unas relaciones estructurales y de nomenclatura tan estrechas. Aparte del desafío que suponía esta tesis, Astour realizaba otros tres ataques de fondo. En primer lugar, el simple hecho de escribir este libro daba un vuelco a todo el *statu quo* académico. Si aún podía permitirse que un filólogo clásico, representante de la disciplina dominante, se pusiera a estudiar la historia y la cultura de Oriente Medio en sus relaciones con Grecia y Roma, lo contrario era intolerable. Se pensaba que un semitista no tenía derecho a escribir nada sobre Grecia. En segundo lugar, Astour ponía en cuestión la absoluta primacía de la arqueología sobre todas las demás fuentes testimoniales de la prehistoria —el mito, las leyendas, la lengua y la onomástica—, amenazando de esa forma el estatus «científico» de la historia antigua. En tercer lugar, realizaba un esquema sociológico de los conocimientos de la filosofía clásica, subrayando los vínculos existentes entre el desarrollo habido tanto en el campo del saber como en el de la sociedad. Llegaba incluso a presentar una relación implícita entre el antisemitismo y la hostilidad mostrada hacia los fenicios, poniendo en duda la noción del progreso constan-

te y acumulativo de los conocimientos. Lo peor, sin embargo, era que básicamente venía a decir que las leyendas de Dánao y Cadmo contenían un núcleo de verdad.

Tantas herejías no podían quedar sin castigo. Astour recibió tantos palos de sus críticos que dejó de trabajar en ese campo, pese a la brillantez con la que había empezado a desbrozarlo. Su obra, no obstante, lo mismo que la de Gordon, tuvo unos efectos de gran alcance: sirvió para subvertir el modelo ario radical, a lo cual contribuyó también el hecho de que en los yacimientos del Egeo de finales de la Edad del Bronce y comienzos de la del Hierro fueron encontrándose cada vez más objetos procedentes de Oriente Medio. Podemos así afirmar en justicia que en 1985 la mayoría de los investigadores que están trabajando en esta zona han dado marcha atrás y han adoptado el modelo ario moderado. Es decir, que admiten la posibilidad de que en la Edad del Bronce hubiera asentamientos semitas no sólo en las islas, sino también en el continente, al menos en Tebas. Son también de la opinión de que la influencia fenicia sobre la Grecia de la Edad del Hierro empezó mucho antes del siglo VIII a.C., posiblemente ya en pleno siglo X.

Por otra parte, sin embargo, y pese a su osadía intelectual, Gordon y Astour no han desafiado al modelo ario propiamente dicho. Ninguno de ellos ha tenido en cuenta la posibilidad de que el vocabulario griego tuviera unos componentes semíticos fuertes; ni tampoco, debido a sus preocupaciones como semitistas, han investigado las posibles colonizaciones egipcias de Grecia ni la hipótesis de que la lengua y la cultura egipcias desempeñaran un papel semejante o mayor que el de las semíticas en la formación de la civilización griega.

Se han producido unos cuantos intentos de reavivar las tradiciones en torno a la influencia de Egipto sobre Grecia. En 1968 el egiptólogo germano-oriental Siegfried Morenz publicó una obra importante sobre este asunto, atendiendo asimismo a las ramificaciones observables por toda Europa en su conjunto, pero fuera de Alemania se le prestó poquísima atención. La hipótesis del doctor Spyropoulos en torno a la existencia de una colonia egipcia en la Tebas del siglo XXI a.C. ha sido enterrada en medio de un discreto silencio. Los especialistas han intentado echar por tierra la exactitud de sus dataciones, evitando en la medida de lo posible mencionar sus «locas» conclusiones.[15] Los únicos que se han atrevido a pensar en una influencia egipcia sobre la civilización griega han sido en su mayoría personajes situados en los márgenes de la vida académica o totalmente ajenos a ella; se trata de hombres como Peter Tompkins, autor de una amplia serie de artículos periodísticos y de un libro escrito con suma cautela, al que ha puesto el atrevido título de *Secrets of the Great Pyramid*, o el profesor afroamericano G. G. M. James, en cuyo apasionante librito *Stolen Legacy* se defiende también de forma plausible la idea de que la ciencia y la filosofía griegas son en su mayor parte un préstamo egipcio. *La invención de la antigua Grecia* concluye profetizando que el modelo ario moderado, si bien tardará en ser desechado un poco más que el radical, también acabará cayendo, y a comienzos de la próxima centuria casi todo el mundo habrá aceptado la versión revisada del modelo antiguo.

A partir de aquí, todas las secciones de la Introducción contienen una cantidad considerable de análisis técnicos, que no son imprescindibles para la comprensión global del volumen. Por lo tanto aconsejo a los lectores que estén interesados principalmente por los aspectos historiográficos de la obra, que pasen directamente al capítulo 1.

¿Grecia europea o medio-oriental? Los elementos egipcios y semíticos occidentales de la civilización griega

En el volumen II de *Atenea negra* comparamos la productividad relativa de uno y otro modelo al ser aplicados a una serie de disciplinas o enfoques distintos de la reconstrucción histórica, a saber, fuentes documentales contemporáneas, materiales arqueológicos, topónimos, datos lingüísticos y ritos religiosos. La Introducción del presente volumen contiene una comparación de la plausibilidad que comportan uno y otro modelo.

A excepción quizá de sus conocimientos sobre el antiguo Egipto, es evidente que los promotores del modelo antiguo poseían más información acerca del segundo milenio a.C. que los del modelo ario. Estos últimos, sin embargo, no basaban sus pretensiones de superioridad en la cantidad de sus conocimientos, sino en su «método científico» y en su objetividad, criterios ambos que se ponen en cuestión en *La invención de la antigua Grecia*. En lo tocante a la objetividad, es de señalar que, mientras que los autores griegos oscilaban entre su afán por aumentar la profundidad histórica de su propia cultura y su deseo de mostrarse superiores en todo y por todo a sus vecinos, los eruditos del siglo XIX no se caracterizaban por semejante ambivalencia. Su interés se centraba por completo en elevar el rango de la Grecia europea y en degradar a los egipcios africanos y a los fenicios semitas. Sólo este detalle haría a cualquier persona ajena a este campo inclinarse a favor de la «objetividad» de los antiguos frente a la de los historiadores del siglo XIX y comienzos del XX.

Con todo, una posibilidad de acceso a las informaciones y una objetividad mayores no significan de por sí que el modelo antiguo posea una capacidad de explicar las cosas superior a la del modelo ario. Según los argumentos y las conclusiones presentados en este primer volumen, no debería desecharse este último modelo por la sencilla razón de que las motivaciones que lo inspiraron son consideradas hoy día sospechosas. Por ejemplo, el hecho de que los especialistas del siglo XIX se regodearan con el cuadro histórico que ofrecía la invasión de la India por los arios o con la formación del sistema de castas a partir del color de la piel, no invalida la utilidad de tal esquema como pura explicación histórica. Debemos recordar, eso sí, que en la India, a diferencia de Grecia, existían numerosas tradiciones antiguas sobre dicha invasión.

El capítulo 1 de *¿Grecia europea o medio-oriental?* señala los testimonios documentales del período y la zona que son objeto de nuestro interés. Los ha-

bitantes del Mediterráneo oriental del segundo milenio a.C. no desconocían la escritura; egipcios y medio-orientales llevaban siglos sabiendo escribir; en Creta se usaban unos jeroglíficos propios de la isla, así como el lineal A, empleado también en las Cícladas. Más aún, es enormemente probable que en la Grecia continental se desarrollara el lineal B durante la primera mitad de ese milenio, y yo sostengo, además, que en la casi totalidad del Mediterráneo oriental se empleaban ya alfabetos hacia el siglo XV a.C.[16] Así pues, no sólo había una enorme difusión de la escritura, sino que, a diferencia de los primeros formuladores del modelo ario, hoy día estamos en condiciones de entender casi todas sus variantes.

Una vez aclarado este punto, hemos de reconocer que los testimonios documentales acerca de las relaciones entre las diferentes áreas culturales del Mediterráneo oriental durante este período son escasos. La inscripción de Mit Rahineh, descubierta recientemente en un bloque de piedra que servía de pedestal a una estatua colosal, nos da muchos detalles acerca de la amplitud de las expediciones egipcias por vía terrestre, así como sobre los viajes por mar de este mismo pueblo durante el siglo XX a.C.[17] La reina Aḥḥotpe, madre del primer faraón de la dinastía XVIII, se supone que procedía de Ḥ3w Nbw, región extranjera que ha sido identificada de forma bastante plausible con la zona del Egeo. Tales informaciones parece confirmarlas el diseño típicamente egeo de algunas de sus joyas. Aunque su hijo Amosis parece que reclamaba ciertos derechos de soberanía sobre Ḥ3w Nbw, no volvemos a oír hablar del asunto durante más de un siglo. Fuera cual fuese la relación existente entre Amosis y Ḥ3w Nbw, es evidente que a finales del período de los hicsos y comienzos de la dinastía XVIII hubo algún intercambio de población. Por esta época se atestigua en Egipto el nombre P3 Kftỉwy, que significa «el cretense», y en un papiro egipcio contemporáneo que contiene una lista de nombres cretenses aparecen algunos egipcios y medio-orientales. Este panorama que nos muestra una mezcla inextricable de población en la cuenca meridional del Egeo durante el siglo XVII a.C., se ve confirmado por los frescos de Tera y por una serie de nombres de persona que encontramos más tarde en textos escritos en lineal A y en lineal B.



Los testimonios documentales egipcios sobre los contactos mantenidos con el mundo egeo son mucho más abundantes en los siglos XV y XIV a.C. Las inscripciones y las pinturas sepulcrales ponen de manifiesto que tras las conquistas de Tutmosis III en Siria a mediados del siglo XV, los egipcios se creyeron capaces de ejercer algún tipo de soberanía sobre Creta y otros territorios aún más lejanos, soberanía que se renovaría en varias ocasiones durante los siguientes cien años. Al poco de establecerse esas relaciones, los documentos y las pinturas egipcios hacen referencia a un cambio de gobierno en Creta, lo cual encaja perfectamente con los testimonios arqueológicos de Cnosos, que sugieren que hacia esta misma época se produjo la conquista del mundo minoico por los micénicos. Los textos egipcios dejan de hacer referencia a Kftỉw en el Egeo, y en su lugar aparece Tỉn3 o Ta-na-yu. La identificación de este nombre con los dánaos y con Grecia queda casi asegurada por una inscripción del siglo XIV

en la que aparecen varios nombres geográficos de Ta-na-yu, algunos de los cuales han sido identificados de forma harto plausible con sendos topónimos de Creta y de la Grecia continental. Para colmo, de este mismo período es una carta del rey de la ciudad fenicia de Tiro al faraón de Egipto en la que se hace referencia a un rey de Da-nu-na, lugar que muy bien podría encontrarse en Grecia.

Existen referencias a los contactos mantenidos entre Oriente Medio y el mundo egeo durante el siglo XIV tanto en ugarítico como en lineal B. Los mercaderes de Ugarit comerciaban con Creta, y, en mi opinión, el nombre de persona Dnn que encontramos en ugarítico significa «Dánao», lo cual indicaría que había griegos viviendo en esa ciudad marítima. Las tablillas escritas en lineal B demuestran que en Creta y en el Peloponeso existían una sociedad y una economía palacial de lengua griega, muy semejantes a las que había por esa misma época en el Oriente Próximo. Desde el punto de vista lingüístico, las inscripciones en lineal B demuestran que muchas de las palabras griegas que todo el mundo reconoce que son préstamos del semítico se hallan ya presentes en pleno siglo XIV. En general, se reconoce que casi todas pertenecen al campo semántico «ideológicamente sano» de los objetos suntuarios que pudieran haber traído los comerciantes semitas. No obstante, entre ellas están *chitōn*, la palabra habitual para designar al «vestido», y *chrysos*, «oro», metal que poseía en Grecia una importancia cultual de primer orden desde el Neolítico, lo cual indica hasta qué punto habían calado hondo los contactos a finales de la Edad del Bronce. Para colmo, son muchos los nombres de persona del tipo «Egipcio», «Tirio», etc. En una palabra, la amplitud de los contactos y la mezcla de la población que sugieren estos testimonios encajarían perfectamente con los postulados del modelo antiguo. Por otra parte, el modelo ario también podría hacer encajar esos datos, porque lo que desde luego no existe es prueba documental alguna de las colonizaciones de que hablan las leyendas.

El capítulo 2 trata de arqueología. Comienza con las posibles huellas del Imperio Medio en Beocia a finales del segundo milenio. La mayor parte del capítulo, sin embargo, se ocupa de la datación de la gran erupción de Tera, isla situada a unas setenta millas de Creta. Sabemos que la explosión de toda la parte central de la isla fue varias veces mayor que la famosa erupción de Krakatoa ocurrida en 1883. Teniendo en cuenta que la erupción de Krakatoa llegó a romper los cristales de las ventanas en lugares situados a cientos de kilómetros de distancia, y que produjo un maremoto en todo el océano Índico —sin olvidar que la nube de polvo que dispersó por toda la extensión del globo contribuyó al desarrollo del impresionismo y tuvo repercusiones sobre el clima de todo el hemisferio norte—, el impacto de la explosión de Tera tuvo que ser forzosamente colosal. Convencionalmente se cree que se produjo por la misma época en que tuvieron lugar las destrucciones que podemos observar en Creta, tradicionalmente asociadas también con la llegada de los micénicos a la isla alrededor de 1450 a.C. Este esquema presenta, sin embargo, una dificultad y es que la cerámica existente en Creta antes de esta destrucción es del estilo minoico reciente IB, y, pese a lo intenso de la búsqueda, no se ha encontrado res-

to alguno de la misma debajo de los escombros de lava en Tera. Por eso algunos arqueólogos han separado ambos acontecimientos alegando que la erupción de Tera se habría producido unos cincuenta años antes de la destrucción de Creta por los micénicos, esto es hacia 1500 a.C.

En mi opinión, la explosión se produjo incluso antes, en 1626 a.C., basándome para precisar tanto la fecha en la dendrocronología —en este caso, en el cómputo de los anillos de crecimiento perceptibles en el tronco del *pinus aristata*, variedad de conífera particularmente longeva propia de la zona suroccidental de los Estados Unidos. Las explosiones de la magnitud de las de Krakatoa dejaron en los árboles de las regiones cercanas a los límites de las nieves perpetuas huellas de heladas estivales y de crecimiento anómalo. Pues bien, en los viejos *pini aristatae* no hay rastro alguno de ninguna erupción que supusiera un cataclismo a escala mundial ni para el siglo XVI ni para el XV a.C., pero sí para el año 1626. Y resulta que ese año fue también muy malo para los robles de Irlanda. Un «efecto Krakatoa» de semejante magnitud también podría haber sido motivado por cualquier otro cataclismo de origen sísmico ocurrido en un lugar distinto, pero, ante el problema que supone hallar pruebas de la erupción de Tera, la datación parece verosímil.[18] Existe, sin embargo, otro testimonio que contribuye a adelantar la fecha. En efecto, aunque, según parece, los gases volcánicos han producido ciertas distorsiones en la datación por carbono atribuida a los materiales hallados justo debajo del estrato de la destrucción, los suministrados por las plantas efímeras —las únicas que proporcionan una información precisa—, apuntan al siglo XVII y no al XV a la hora de fechar el acontecimiento.[19]

En China, la caída de Jie, último emperador de la dinastía Xia, se vio acompañada de acontecimientos extraordinarios, como por ejemplo niebla amarilla, heladas en pleno verano, oscurecimiento del Sol o aparición de tres soles a la vez, fenómenos todos que podrían explicarse de manera plausible como resultado de la nube de polvo producida por la explosión de Tera. El problema que ahora se plantea, sin embargo, es el de la datación de la caída de Jie. Parece que no pudo producirse en el siglo XV a.C.: algunos historiadores la sitúan en el XVI y otros antes de 1700. No obstante, ciertas compilaciones basadas en crónicas antiguas —del siglo III a.C.—, así como algunos testimonios arqueológicos, apuntan hacia una datación en el siglo XVII.[20]

Hay más indicios que hablan en favor del adelantamiento de la fecha; en esta ocasión los testimonios proceden de Egipto, país en el que el siglo XV está muy bien documentado. Resultaría muy extraño que un acontecimiento de la magnitud de la explosión de Tera, que debió de afectar al Bajo Egipto, no fuera registrado de algún modo. Además, como hemos visto, por esta época, *c.* 1450, Creta enviaba a Egipto comisiones tributarias. Por el contrario, del siglo XVII prácticamente no existen documentos egipcios, lo cual explicaría mejor por qué no se hace la menor mención del acontecimiento. La tremenda magnitud de la catástrofe me induce a hacer una excepción y a no mostrarme contrario a admitir los «argumentos del silencio». No obstante, reconozco que semejante tipo de argumentos es por naturaleza muy débil. Y además las dataciones «chi-

na» por carbono y por dendrocronología siempre pueden suscitar dudas. Pese a todo, dada la extrema debilidad de los argumentos que defienden la datación de este acontecimiento en el siglo XV, la conjunción de las otras cuatro fuentes hace que su localización en 1626 a.C. resulte mucho más plausible.

En vista de que no caben muchas dudas de que la erupción de Tera tuvo lugar durante el período Minoico Reciente IA, resulta imprescindible hacer unos cuantos ajustes cronológicos y adelantar las fechas absolutas de una serie de períodos. La *Cambridge Ancient History* presenta un esquema cronológico que sigue la periodización habitual de los distintos estilos de la cerámica:

Minoico Medio III, 1700-1600; Minoico Reciente IA, 1600-1500; Minoico Reciente IB, 1500-1450.

El esquema que aquí proponemos es el siguiente:

MM III, 1730-1650; MR IA, 1650-1550; MR IB, 1550-1450.

Esta revisión de los períodos de la cerámica cretense exigiría a su vez otra de los de la cerámica de la Grecia continental, basados en los de la minoica y que más o menos se corresponden con ellos. En especial supondría cambiar las fechas de las tumbas de cúpula —descubiertas por Schliemann en Micenas— de finales a comienzos del siglo XVII. En realidad ello supone una dificultad más para el modelo antiguo, según el cual las colonizaciones con las que se habría inaugurado la edad heroica habrían sido motivadas por la expulsión de los hicsos de Egipto en el siglo XVI. Pero, por otra parte, la datación de este hecho en el siglo XVI entraría también en contradicción con la ausencia en Creta de hallazgos arqueológicos que den testimonio de una destrucción general significativa durante este período, y resulta muy poco probable que los colonizadores procedentes de Egipto no pasaran por la isla antes de llegar al continente.

Estas incongruencias con los testimonios arqueológicos son las que motivan una de las dos revisiones más importantes del modelo antiguo que propone *Atenea negra*. El modelo antiguo revisado sostiene que los asentamientos de egipcios y semitas occidentales en el Egeo comenzaron a finales del siglo XVIII a.C., cuando los hicsos lograron hacerse con el control del Bajo Egipto, y no hacia 1570, cuando declinó su poder. Si, aunque sea sólo de momento, admitimos esta revisión, queda en pie otra cuestión, a saber: ¿por qué los antiguos, con el respeto a la Antigüedad que los caracterizaba, habrían rebajado la fecha de esos asentamientos? Quizá una razón fuera su deseo de relacionarlos con la expulsión de los hicsos y el Éxodo de Israel, que probablemente tuvo lugar a comienzos del siglo XVI. Otro factor quizá fuera una falta de estimación del hecho en sí, en un afán de parecer serios y razonables, pues no hay por qué pensar que las presiones en este sentido fueran menores en la Antigüedad de lo que lo son hoy día. Por último, los sentimientos «patrióticos» y el juego de palabras entre «Hikesios» e «hicsos» podrían también haber tenido algo que ver. Considerar a los inmigrantes llegados a finales del período de los

hicsos como refugiados o suplicantes habría resultado menos doloroso para el orgullo nacional de los griegos que verlos como conquistadores llegados a comienzos de esa misma época.



Poseemos testimonios arqueológicos que se relacionarían muy bien con la hipótesis de una invasión del Egeo por parte de los hicsos inmediatamente después de su llegada a Egipto. A finales del siglo XVIII a.C. se produjo una destrucción de todos los palacios cretenses, reconstruidos inmediatamente después con unas ligeras modificaciones, por lo demás harto significativas. En efecto, este cambio supone una división convencional entre período de los Palacios antiguo y período de los Palacios reciente; entre los cambios introducidos están la presencia de espadas, tumbas de cúpula y el empleo del grifo como insignia de la realeza, objetos todos que existían ya con anterioridad en Oriente Medio y que adquirieron mucha importancia en la Grecia micénica. Un sello procedente de este estrato de destrucción de Cnosos nos muestra a un rey de aspecto bárbaro, con barba y un continente claramente micénico.

Desde el punto de vista artístico, resulta sorprendente el parecido que tienen los objetos procedentes del Egeo de los períodos Minoico Medio III/Heládico Medio III, y los hallados en Egipto durante el período de los hicsos y los comienzos de la dinastía XVIII. Por lo general se piensa que la corriente cultural habría ido del Egeo hacia Egipto; sin embargo, no deja de haber dudas en este sentido, debido a los precedentes medio-orientales de muchos de los objetos, técnicas y motivos considerados más típicamente micénicos. A mi juicio, la analogía más útil para explicar la gran mezcolanza de las culturas —cuando menos— materiales del Mediterráneo oriental de finales del siglo XVIII y comienzos del XVII a.C., sería la que pudiera establecerse con la *Pax Tartarica* del siglo XIII d.C. En esta época los gobernantes mongoles llevaron a cabo una fusión de las técnicas y el arte chino, persa y árabe, introduciendo rasgos de unos en otros y rompiendo las convenciones más rígidas de todos ellos. En el caso de los hicsos, mi postulado es que las tradiciones que llevaban ya mucho tiempo asentadas, como las de Egipto y Creta, se recuperaron con rapidez, aunque con algunas ligeras modificaciones; pero, en cambio, en la Grecia continental, donde no existían esas tradiciones, el «estilo hicso internacional», de carácter ecléctico, habría durado más tiempo.

La hipótesis de que a finales del siglo XVIII se produjo una conquista de Creta por parte de unos hicsos egipcio-cananeos, los cuales habrían establecido una serie de colonias al norte de la isla, nos proporcionaría un esquema bastante plausible en el que encajarían los testimonios arqueológicos mencionados anteriormente. Las tumbas de cúpula de Micenas, llenas como están de nuevas armas y otros objetos en los que resalta la influencia extranjera, en buena parte minoica y medio-oriental, podrían muy bien ser las tumbas de los conquistadores recién llegados. En efecto, Frank Stubbings, profesor de historia antigua de la Universidad de Cambridge, sostenía esta misma opinión en el artículo que escribió sobre las tumbas de cúpula para la *Cambridge Ancient History*, si bien acepta el siglo XVI como fecha más probable y asegura a sus lectores que los invasores hicsos no tuvieron unos efectos duraderos sobre la cultura

griega.[21] Después de la publicación de su artículo en los años sesenta, han aparecido nuevos restos que vienen a reforzar esta posición, aún minoritaria. Los recientes descubrimientos arqueológicos de Tel ed Daba‘a, en la zona oriental del Delta, emplazamiento casi seguro de Ávaris, la capital de los hicsos, han puesto de manifiesto la existencia de una cultura material mixta semítica occidental-egipcia, que muestra un parecido evidente con la de las tumbas de cúpula.[22]

La continuidad de los estilos de la cerámica micénica de mediados de la Edad del Bronce es indicio, al parecer, de la pervivencia de la cultura anterior a unos niveles sociales relativamente bajos. Precisamente eso es lo que sugerirían los testimonios lingüísticos, según los interpreta el modelo antiguo revisado. También encajarían con esto las afirmaciones de que los primitivos pelasgos se habían convertido en atenienses o dánaos por orden de los recién llegados. Hemos de insistir, no obstante, en que esta no es la única interpretación que cabe dar a los testimonios arqueológicos. Incluso después de disponer de los hallazgos de Tel ed Daba‘a, sigue siendo posible sostener que la cultura material micénica habría sido fruto del enriquecimiento de los caudillos egeos nativos, que habrían adquirido mayor poder y se habrían dedicado a importar objetos de artesanía y maestros artesanos extranjeros; o que hubo unos cuantos mercenarios griegos que regresaron de Egipto a su país en posesión de una riqueza considerable y de una nueva visión de los estilos en boga. Pese a no existir ninguna prueba de carácter lingüístico ni ningún autor antiguo que respalden este tipo de interpretaciones, la mayoría de los arqueólogos contemporáneos las aceptan.

Como acabo de exponer, existe también una línea de pensamiento según la cual los cambios producidos por esta época en la cultura material de Grecia son consecuencia de una invasión cuyos resultados no fueron muy duraderos. En ambos casos, sin embargo, no cabe casi la menor duda de que los arqueólogos se han dejado influir en buena parte por unos argumentos de carácter no estrictamente arqueológico. Inevitablemente, la mayoría de los especialistas que niegan la existencia de asentamientos hicsos se han visto influidos por el modelo ario, en el marco del cual se inscribían sus trabajos. De igual modo, la minoría que creía en tales asentamientos ha sido víctima de las leyendas forjadas por el modelo antiguo. En ambos casos, es evidente que los objetos por sí solos no imponen un único modelo conceptual. En el mejor de los casos, la arqueología quizá logre proporcionar unas informaciones de capital importancia, además de fascinantes, en torno a la densidad de población, el tamaño de los asentamientos o la economía local, si bien se trata de un auxiliar demasiado tosco para poder dar respuestas propias a las cuestiones por las que se interesa *Atenea negra.*

El capítulo 3, «Nombres de ríos y montes», es el primero de toda la obra que se centra en los préstamos lingüísticos. Comienza, por consiguiente, con un examen de las correspondencias fonéticas habitualmente admitidas entre el egipcio, el semítico y el griego. Las existentes entre el egipcio y el semítico han

sido objeto de trabajos relativamente detallados, y por otra parte las pocas palabras griegas que todo el mundo reconoce que son préstamos de estas dos lenguas, así como los centenares de nombres propios transcritos en ellas, nos permiten deducir bastante información en torno a las equivalencias griegas de los sonidos egipcios y semíticos. Todo ello pone de manifiesto la existencia de una enorme cantidad de correspondencias fonéticas; la considerable variedad de formas en las que, por ejemplo, una palabra o un nombre semítico o egipcio podían transcribirse en griego resulta de lo más sorprendente. Semejante variedad puede explicarse en parte por las dificultades que comportaban la simple percepción y la reproducción de unos sonidos extraños, o bien porque los préstamos fueron adquiridos a través de diversos dialectos locales y aun de terceras lenguas. A pesar de todo, el principal origen de las divergencias se encontraría, al parecer, en el lapso de tiempo extraordinariamente largo durante el cual se habrían producido dichos préstamos. En el período que va de 2100 a 1100 a.C. —precisamente la época por la que nos interesamos—, las tres lenguas, pero en particular el egipcio, sufrieron unos cambios fonéticos radicales. Por eso sostengo que una misma palabra o un mismo nombre quizá fueron tomados dos o más veces de una lengua con unos resultados totalmente distintos en cada ocasión. A este respecto, la analogía más útil que he podido encontrar es la de los préstamos chinos en japonés, producidos también a lo largo de un milenio aproximadamente; en este caso, sin embargo, el sistema de escritura nos permite ver cuál era la palabra original, y serían las diversas «lecturas» o pronunciaciones japonesas del carácter chino originario las que indicarían la existencia de los diversos préstamos.

Ni el sistema de escritura egipcio ni el semítico occidental señalaban las vocales. Puede intentarse su reconstrucción a partir del copto y de la vocalización masorética de la Biblia, así como de las transcripciones cuneiformes, griegas y de otras lenguas. A pesar de todo, muchas etimologías nos vemos obligados a hacerlas basándonos únicamente en la estructura consonántica de las palabras. Esta circunstancia, junto con la gran variedad de equivalencias existentes entre las propias consonantes, crea una enorme cantidad de posibles correspondencias fonéticas entre los nombres y las palabras egipcios, semíticos y griegos. Por otra parte, hemos de tener en cuenta que, por muy fácil que resulte imaginar que se ha producido un determinado fenómeno, ello no significa que aumente la probabilidad de su realización en la práctica. Pero, además, existen poderosos argumentos externos que hablan en favor de la existencia de unos préstamos lingüísticos a gran escala. Incluso olvidándonos por un momento del modelo antiguo, está la proximidad geográfica y temporal, así como los testimonios documentales y arqueológicos de que hubo unos contactos muy estrechos. Y no olvidemos que los especialistas que durante los últimos ciento sesenta años han seguido el modelo ario se han visto incapaces de explicar el 50 por 100 del vocabulario griego y el 80 por 100 de los nombres propios a partir del indoeuropeo y el anatolio, lenguas supuestamente emparentadas con el «prehelénico».

Dadas las circunstancias, me parecería muy útil que se buscaran etimolo-

gías egipcias y semíticas de las formas griegas, aunque, eso sí, con el mayor rigor posible. Ante todo, no pienso intentar sustituir las etimologías indoeuropeas admitidas por la mayoría de los especialistas, aunque algunas pudieran estar equivocadas; la mayor parte de las nuevas etimologías que aquí proponemos no pretenden rivalizar con las ortodoxas. Pero incluso en caso de ser así, habría que ser extremadamente cauto. Desde el punto de vista fonético, deberíamos limitarnos a las correspondencias consonánticas realmente atestiguadas, pese a la enorme probabilidad de que también existieran otras. Asimismo no debería haber metátesis, o saltos del orden de las consonantes. La única excepción a esta regla sería el cambio de las líquidas, a saber *l* y *r* situadas en segundo o en tercer lugar. Este caso podemos admitirlo, porque es enormemente habitual en las tres lenguas, sobre todo en egipcio y griego. Me parecería, pues, lícito hacer derivar la palabra griega *martyr*, «testigo», del egipcio *mtrw*, «testigo», o *pyramis*, «pirámide», del egipcio *p3mr*, «tumba o pirámide». Donde principalmente hay que tener mucho control si queremos evitar unas derivaciones espurias es, sin embargo, en el campo semántico, en el que se debería exigir una correspondencia estricta de los significados.

Un área en la que los especialistas que han seguido el modelo ario se han mostrado particularmente descuidados es la de los topónimos. Cualquier vaga correspondencia fonética entre un nombre griego y otro anatolio ha sido considerada suficiente para ponerlos en relación, sin tener en cuenta si se aplican a una isla, a un monte, a un río o una ciudad, por no hablar de las respectivas circunstancias geográficas o legendarias. Esta falta de cuidado ha llevado a los más rigurosos a desentenderse por completo del asunto, y en este terreno no se ha publicado ninguna obra que venga a sustituir el libro bastante superficial del filólogo clásico alemán A. Fick, aparecido en 1905. Esta curiosa laguna constituye el resultado inevitable de la casi absoluta incapacidad de los seguidores del modelo ario a la hora de interpretar los topónimos egeos, por cuanto sólo una pequeñísima parte de ellos pueden explicarse a partir del indoeuropeo. Lo más que pueden hacer es justificar por qué no pueden explicarlos, y se limitan a calificarlos de «prehelénicos».

Los filoarios insisten mucho en que los elementos *-(i)ssos* y *-nthos* presentes en muchos topónimos son «prehelénicos», aunque nadie ha conseguido adjudicarles ningún significado. Esta afirmación, realizada por el lingüista alemán Paul Kretschmer, fue desarrollada posteriormente por el historiador norteamericano J. Haley y por el arqueólogo Carl Blegen, según los cuales la distribución de estos topónimos se correspondería con asentamientos de comienzos de la Edad del Bronce; y añaden que, como los invasores llegaron, según parece, a mediados de dicha época, su presencia constituiría un indicio de la existencia de asentamientos prehelénicos. Desde el punto de vista arqueológico, la teoría es bastante inconsistente, pues esa correspondencia abarcaría tanto a yacimientos de finales de la Edad del Bronce como a otros de comienzos de esta época. El aspecto toponímico es igualmente endeble. Antes incluso de que Haley y Blegen expusieran su teoría, el propio Kretschmer admitió que ambos sufijos podían relacionarse con raíces indoeuropeas, y por lo tanto no servirían

como indicio de la presencia de poblaciones prehelénicas (eso siempre y cuando se acepte el modelo ario). Como ambos sufijos aparecen también al final de raíces semíticas y egipcias, resultan igualmente ineficaces como indicio de un sustrato indígena, si el modelo que se sigue es el antiguo.

En vista de las evidentes incoherencias de la hipótesis de Blegen y Haley, resulta sorprendente que siga siendo tratada con tantos miramientos. La explicación es que en un campo tan estéril como el de la toponimia del griego antiguo ni siquiera es posible desechar la basura. Según el modelo antiguo revisado, *-nthos* tendría varios orígenes distintos, los más comunes de los cuales serían la simple nasalización delante de una dental, por un lado, y la palabra egipcia *-nṯr*, «santo», por otro; en cuanto a *-(i)ssos*, se trataría, al parecer, de una desinencia típicamente egea, que habría seguido utilizándose al menos hasta finales de la Edad del Bronce.

Como dije al principio, el capítulo 3 trata de los nombres de ríos y montes. Estos son los topónimos que parecen más persistentes en cualquier país. En Inglaterra, por ejemplo, la mayoría son celtas y algunos parecen incluso preindoeuropeos. La presencia de nombres de montes egipcios o semíticos sería indicio, por consiguiente, de una penetración cultural muy profunda. En el capítulo no pueden ser tratadas todas mis propuestas en este campo, pero las que se examinan en él afectan a algunos topónimos atestiguados en muchas partes. Tomemos, por ejemplo, el caso de *Kēphisos* o *Kāphisos*, nombre de varios ríos y arroyos presente por doquier, y para el cual no se ha propuesto ninguna explicación. Yo lo haría derivar de Kbḥ, nombre de río muy frecuente en egipcio, que significa «Fresco», más el sufijo *-isos*. La semántica encaja perfectamente: Kbḥ se relaciona claramente con las palabras *ḳb(b)*, «frío», y *ḳbḥ*, «purificar». En Grecia se recurría a menudo a los diversos Cefisos, *Kēphisoi*, para realizar ritos de purificación. *Ḳbḥ* tenía un significado subsidiario, a saber: «lago de aves silvestres». Esto le cuadraría muy bien al lago Copais, la gran charca beocia, que tantas conexiones con Egipto tiene en la tradición griega, y en la cual desagua un río llamado Cefiso. Por lo que yo sé, nunca se había propuesto esta etimología.

La del nombre del río Iárdanos —uno situado en Creta y otro en el Peloponeso—, a partir del semítico Yardēn o Jordán, había sido aceptada antes de que se impusiera el modelo ario radical. Hasta Beloch y Fick tenían que admitir que semejante derivación era «atractiva» y no dejaba más alternativas. Pese a todo, ha sido negada durante todo el siglo XX. Otra etimología semítica, cuya plausibilidad era reconocida por casi todo el mundo hasta finales del siglo XIX, es la del elemento *sam-*, formador de varios topónimos griegos, como *Sam*os, *Sam*otracia, *Sám*ico, que hace siempre referencia a lugares altos, a partir de la raíz semítica √smm, «alto». También ésta fue descuidada o negada. Las demás derivaciones que se proponen en este capítulo exigirían un examen más detallado.

En el capítulo 4 estudio los nombres de ciudades. Este tipo de topónimos es más corriente que se transmitan de cultura a cultura que los de los accidentes geográficos. Sin embargo, la cantidad tan insignificante de nombres de ciu-

dad indoeuropeos que hay en Grecia, junto con el hecho de que para la mayoría es posible encontrar unas derivaciones enormemente plausibles a partir del egipcio y el semítico, sugiere la existencia de unos contactos tan intensos que resultaría imposible explicarlos solamente como simples relaciones comerciales. Uno de los grupos de nombres de ciudad más corrientes en Grecia, por ejemplo, es el relacionado con la raíz *Kary(at)-*. Resultaría bastante plausible explicarlo a partir de la palabra habitual del semítico occidental para designar a la ciudad, a saber *qrt*, vocalizada de formas diversas en los distintos casos, entre ellos Qart-, Qårêt o Qiryåh/at. Se trata, en efecto, de uno de los topónimos fenicios y hebreos más frecuentes, presente, por ejemplo, en el nombre de *Cart*ago y en el de muchas otras ciudades.

Presentamos una serie de casos que muestran un paralelismo estricto entre el uso de la raíz *Kary-* y el de la palabra griega habitual para designar a la «ciudad», esto es, *polis*. El más sorprendente es la colocación de las estatuas de las Cariátides en torno a la tumba de Cécrope, el legendario fundador de Atenas, en un pórtico del templo de Atenea Polias. Por consiguiente, resultaría más plausible interpretar este nombre como «Hijas de la ciudad» que como «Sacerdotisas de Ártemis de Carias de Laconia» o «Hadas de las nueces», que es la única interpretación del mismo que se da hoy día. Existen numerosas variantes de la raíz *Kary-*, entre ellas la que presenta el nombre de la ciudad de Corinto, *Korinthos*.

En el Istmo, junto a Corinto, se encontraba la ciudad de Mégara. Pausanias, el Baedeker griego del siglo II d.C., interpretaba el nombre con el sentido de «gruta» o «cámara subterránea». Tenemos una palabra semítica occidental exactamente con ese mismo significado en el topónimo ugarítico Mġrt y en el bíblico M^{e}‹åråh. A mi juicio, se trataría de un origen más que plausible para los nombres de ciudades o de distritos griegos Mégara y Méara, por lo demás inexplicables de todo punto.

No es muy conocido del público el hecho de que en el antiguo Egipto existía una larga tradición de corridas de toros o, mejor dicho, de luchas entre toros. Este tipo de luchas, así como el recinto en el que se realizaban, se llamaba Mṯwn. En Homero, la palabra *mothos* —acusativo *mothon*— significa «fragor de la batalla» o «lucha de animales», mientras que *mothōn* significaría «danza de carácter licencioso, son de flauta» o «joven impúdico». Mṯwn era un topónimo egipcio muy frecuente; casi igual de frecuentes en Grecia son *Mothōne*, *Methōne* o *Methana*. Todos ellos corresponden a localidades situadas en bahías que podríamos calificar perfectamente de teatrales. No resulta sorprendente, pues, que nos encontremos con una moneda de Motone que representa a su puerto como un teatro, relacionándolo así claramente con Mṯwn. Tradicionalmente se afirma que el nombre *Mykēnai*, «Micenas», procede etimológicamente de *mykēs*, «hongo». Una conjetura más plausible sería hacerlo proceder de Maḥăneh, «campamento», o Maḫănayim, «dos campamentos», topónimo semítico occidental bastante frecuente. Podemos comprobar una vez más que, antes de la implantación del modelo ario radical, casi todo el mundo admitía que el nombre de la ciudad griega de Tebas, *Thēbai*, procedía de la palabra cananea

têbàh, «arca, cofre», procedente a su vez del egipcio *tbì* o *dbt*, «caja». Estas dos palabras se confundían a menudo con otra, posiblemente relacionada con ellas, *ḏb*з, «caña flotante, cesto de mimbre», y con *ḏb*з*t*, «sarcófago, capilla», y de ahí «palacio». *Db*з, escrito Tbo o Thbo en copto, era el nombre de una ciudad egipcia. Resulta curioso, sin embargo, que no haya testimonio alguno de que se aplicara esa denominación para designar a la capital meridional de Egipto, que los griegos llamaban Tebas. En cambio, podría haberse empleado para designar a la capital de los hicsos, Ávaris. De ser así, *Db*з/*Thēbai* podría haber pasado en griego a ser el término empleado para decir «capital de los egipcios», o incluso el nombre de la misma, aplicado a la Tebas egipcia cuando en ella instaló su capital la dinastía XVIII. En cualquier caso, no habría motivo para dudar de que el nombre griego procediera de la palabra semítica occidental *tēbàh* y del conglomerado de vocablos egipcios que acabamos de examinar.

El capítulo 5 está dedicado por entero a una sola ciudad, Atenas. Argumento en él que tanto el nombre de la ciudad *Athēnai*, como el de la diosa Atenea, *Athēnē*, proceden del egipcio Ḥt Nt. En la Antigüedad se identificaba con bastante coherencia a Atenea con la diosa egipcia Nt o Nēit. Ambas eran diosas vírgenes de la guerra, de la actividad textil y de la sabiduría. El culto de Nēit estaba localizado en la ciudad de Sais, en la parte occidental del Delta, cuyos habitantes sentían una particular afinidad con los atenienses. Sais era el nombre profano, pues el título religioso de la ciudad era Ḥt Nt, «Templo o casa de Nēit». Este nombre no se halla atestiguado en griego ni en copto, pero el elemento toponímico *Ḥt-* se transcribe *At-* o *Ath-*. Asimismo es frecuentísimo que las palabras egipcias presenten las denominadas vocales protéticas antes de su consonante inicial. En tal caso, la verosimilitud de que Nt fuera precedida de una vocal aumenta si tenemos en cuenta el nombre ʿAnât, que se daba a una diosa semítica occidental de características muy parecidas; de ahí que consideremos legítimo proponer una vocalización *Athanait† para Ḥt Nt. La ausencia de -i- en *Athēnē*, *Athānā* en los dialectos dóricos y A-ta-na en lineal B, quizá pudiera suponer un problema. Sin embargo, el ático y el dórico conocen las variantes *Athēnaia* y *Athānaia*, mientras que la forma homérica es *Athēnaiē*. Y como en griego, lo mismo que en egipcio tardío, se eliminaba el grupo -ts final, cabría esperar la no aparición de estas consonantes tanto en *Athēnai* como en *Athēnē*.

Si desde el punto de vista fonético parece que las cosas encajan bien, la correspondencia semántica es perfecta. Como he dicho hace poco, los antiguos consideraban que Nēit y Atenea eran dos nombres distintos de una misma diosa. En Egipto era habitual dirigirse a las divinidades aludiendo al nombre de su morada, lo cual explicaría que en griego se confundiera el nombre de la diosa con el de su ciudad. Finalmente tenemos el testimonio de Cárax de Pérga-

† El asterisco (*) es el signo convencional para indicar la forma hipotética no atestiguada de una palabra o un nombre propio.

mo, autor del siglo II d.C., quien dice que «los de Sais llamaban a su ciudad *Athēnai* (esto es, Atenas)», y esto sólo tendría sentido si pensaban que Ḥt Nt era otro nombre de Sais.[23]

El capítulo 5 continúa con un repaso de las relaciones iconográficas existentes entre Nēit y Atenea. Desde la época predinástica, Nēit era simbolizada como una cucaracha en lo alto de un palo, de donde pasó a ser representada como un escudo en forma de ocho a menudo asociado con otras armas. Quizá este sea el origen de la «diosa escudo» que se ha descubierto en la Creta minoica, relacionada a su vez en general con una placa de caliza pintada encontrada en Micenas, en la que aparecen los brazos y el cuello de una diosa saliendo de detrás de un escudo en forma de ocho. Pues bien, esta imagen ha sido considerada una representación primitiva del Paladion, especie de armadura puesta de pie relacionada con el culto de *Pallas* Atenea, así como con la diosa misma. Por consiguiente, de esta forma podemos rastrear un desarrollo iconográfico que iría desde el Egipto del cuarto y el tercer milenios a.C., pasando por Creta y Micenas en el segundo, hasta llegar a la famosa diosa del primero, desarrollo que concordaría perfectamente con la asociación legendaria que se hacía entre Nēit y Atenea y con la etimología aquí propuesta. Por lo demás, el punto culminante del culto estatal de Atenea en Atenas, que suele situarse a mediados del siglo VI, coincide con el momento en el que Amasis, faraón saíta de Egipto, promovía el culto de la diosa en otros puntos del Mediterráneo oriental.

Sais se hallaba en la frontera que separaba Egipto de Libia, y a veces fue en parte libia, lo cual explicaría la descripción tan detallada que hace Heródoto de las relaciones de Atenea con Libia; resulta además evidente que para este gran historiador tanto los egipcios como algunos libios eran negros. Por otra parte, la representación griega más antigua de Atenea es una procedente de Micenas, en la que sus miembros aparecen pintados según la convención del arte minoico —tomada de Egipto—, que representa a los hombres en color rojo/ocre y a las mujeres en amarillo/blanco. Sin embargo, los orígenes egipto-libios de Nēit/Atenea, el conocimiento que tenía Heródoto de su relación, y el hecho de ser representada como negra por los egipcios, son los factores que han inspirado el título dado a esta obra.

El capítulo 6 está dedicado exclusivamente a Esparta. A mi juicio este topónimo forma parte de un vasto conglomerado de nombres, presente en toda la cuenca del Egeo, en el que se incluirían otras variantes como, por ejemplo, Spata o Sardes. Según mi criterio, todas ellas derivarían directa o indirectamente del topónimo egipcio Sp(ꜣ)(t), «nomo», que designaría al distrito y a su capital. En egipcio antiguo y medio, el signo del «buitre», representado aquí mediante ꜣ, sonaba como una consonante líquida r/l; en egipcio tardío servía simplemente para modificar a otras vocales. En Egipto, el Sp(ꜣ)(t) por excelencia era uno situado cerca de Menfis, que estaba dedicado a Anubis el Chacal, el mensajero de la muerte y guardián de los muertos. Por mi parte, sostengo que esta vinculación se mantuvo al menos en Sardes y en Esparta, pues la cultura

espartana o laconia se halla repleta de asociaciones caninas. Entre ellas se encuentra el otro nombre de Esparta, esto es, Lacedemón, *Lakedaimōn*, que podría interpretarse de forma harto plausible como «Espíritu ladrador/mordedor», epíteto de lo más adecuado de Anubis y calco perfecto de Canopo (Kanōb/pos), *K*3 ʾInpw, «Espíritu de Anubis», nombre de la boca más occidental del Nilo. En la mitología griega, Canopo tenía una estrecha relación con Esparta, y se consideraba que en ambas ciudades había una entrada a los infiernos. De ahí que investigue también la importancia religiosa que tenía en Laconia Hermes, el equivalente griego de Anubis, y el especial interés que tenían los espartanos por los perros, el infierno y la muerte, interés que, a mi juicio, podría remontarse a la Edad del Bronce.

La última sección de este capítulo está dedicada a las influencias egipcias sobre la Esparta de la Edad del Hierro. El hecho de que gran parte del vocabulario institucional propio exclusivamente de Esparta pueda derivar de forma harto plausible del egipcio tardío se relaciona con la tradición según la cual Licurgo, el legislador espartano, visitó Oriente y Egipto para estudiar sus instituciones. Además, la idea de que Egipto ejerció una gran influencia cultural sobre Esparta durante los siglos IX y VIII se ve reforzada por el aire sorprendentemente egipcio que tiene el primitivo arte espartano. Todo ello se vincularía con la convicción que tenían los reyes de Esparta de que descendían de los Heraclidas, y por ende de los egipcios y los hicsos; y se explicarían además ciertas anomalías del modelo ario, como, por ejemplo, la construcción de una pirámide en el Menelaon, el altar «nacional» de Esparta, o la carta escrita por uno de los últimos reyes de este Estado al sumo sacerdote de Jerusalén, en la que se titulaba pariente suyo.



El capítulo 7 obliga otra vez al lector a enfrentarse con problemas de índole lingüística al hacer un repaso de los argumentos a favor y en contra de la existencia de una relación genética entre las lenguas afroasiáticas e indoeuropeas. A este respecto, yo me alineo con la postura minoritaria representada por A. R. Bomhard, A. B. Dolgopolskii, Carleton Hodge y otros lingüistas, según los cuales habría habido una protolengua común de ambas familias. Por mi parte, yo creo además que debieron de producirse préstamos lingüísticos del semítico y el egipcio antes de la desintegración del protoindoeuropeo a finales del tercer milenio. Sin embargo, estas dos conclusiones complican enormemente mi tarea, pues el parecido existente entre las palabras egipcias y semíticas occidentales por un lado, y entre éstas y las griegas por otro, no puede achacarse únicamente a los préstamos del segundo milenio; sería acaso fruto no sólo de la coincidencia, sino de una relación genética o bien de unos préstamos muy anteriores. La mejor forma de comprobarlo es observar si pueden encontrarse palabras similares en germánico, celta y tocario, tres lenguas distantes del Oriente Próximo en las que, por consiguiente, sería bastante improbable hallar préstamos del afroasiático. Pero ni siquiera en esto cabe tener nunca una seguridad absoluta.

El capítulo 8 se titula «Rasgos comunes observables en las lenguas antiguas de Oriente Medio, incluida la griega». Desde el descubrimiento del indoeuropeo, la lingüística histórica se ha interesado fundamentalmente por la ramificación y la diferenciación de las familias de lenguas. Cuando se descubren semejanzas entre lenguas vecinas, pero «no emparentadas», esos *Sprachbunden* suelen atribuirse a antiguos «sustratos» de las lenguas más recientes. Últimamente, sin embargo, algunos lingüistas han comenzado a fijarse en la convergencia que presentan las lenguas situadas cerca unas de otras, pero que no tienen relación de parentesco: es decir, a los cambios lingüísticos que se producen más allá de las fronteras idiomáticas. Tomemos como ejemplo la elegante r francesa, que ha pasado al alemán y a la pronunciación afectada de ese sonido propia del inglés de la clase alta. Asimismo se da una tendencia a sustituir los pretéritos simples por las formas compuestas de pasado que, al parecer, ha contagiado el francés a algunos dialectos alemanes vecinos, al italiano y al castellano. Estos cambios no sólo indican un estrecho contacto entre las lenguas, sino que reflejan también el enorme prestigio político y cultural de que gozó Francia entre los siglos XVII y XIX, cuando se produjeron esos cambios lingüísticos.

El capítulo 8 estudia la posibilidad de que también en el Oriente Medio antiguo se produjeran ese tipo de procesos. Postulamos, por ejemplo, que, si bien el paso de s- inicial a h- puede atestiguarse en múltiples lenguas, incluso, por ejemplo, en galés, su existencia en griego, en armenio e iranio debería relacionarse con la presencia del mismo fenómeno en una lengua anatolia vecina como es el licio, y también en otras semíticas, como el cananeo y el arameo. Dicho cambio, a lo que parece, debió tener lugar en el segundo milenio, pues no está atestiguado en otras lenguas más antiguas de la misma región, como el eblaíta, el acadio o el hitita. Además, por los textos ugaríticos de los siglos XIV y XIII a.C. parece que el proceso había empezado ya a producirse, pero aún no había llegado a su plenitud.

Otro fenómeno propio del segundo milenio es el desarrollo del artículo determinado, rasgo que no es tan frecuente en las lenguas como a primera vista podría parecer. Sólo hay testimonio de él en las lenguas indoeuropeas y en las afroasiáticas, y en todos los casos se trata de un antiguo demostrativo que ha perdido fuerza deíctica. No obstante, ello no excluye la posibilidad de que el concepto mismo de artículo sea un préstamo. En la primera lengua en la que aparece es en el egipcio tardío, en la que parece ser la forma coloquial propia del siglo XIX a.C. No existe en ugarítico ni en la poesía bíblica, pero sí en fenicio y en la prosa de la Biblia. Si tenemos en cuenta la existencia en los siglos XV y XIV de un imperio egipcio cuyo poderío se extendía hasta el Oriente Medio, no sería ninguna locura pensar que este fenómeno —lo mismo que otros cambios lingüísticos típicamente cananeos— tuviera lugar por esa época y fuera producto de la influencia egipcia.

Por lo que a Grecia se refiere, parece que desarrolló el artículo determinado un poco más tarde. En los textos del lineal B no se halla el menor rastro, y también en Homero es muy poco frecuente; lo tenemos atestiguado, sin embargo, en la prosa más antigua de la Edad del Hierro y, si comparamos el modo tan

peculiar que tiene de emplearse en griego y en cananeo, cabría pensar que el artículo determinado constituye en griego un préstamo de origen medio-oriental. Como es bien sabido, el latín no conoce el artículo, pero, en cambio, se halla presente en todas las lenguas que proceden de él; y estaba muy difundido su empleo en latín vulgar, probablemente a causa de su empleo en griego, en cartaginés y en arameo, las lenguas más influyentes entre las vecinas de Roma. Puede rastrearse perfectamente la historia de su difusión posterior por las lenguas germánicas y eslavas occidentales.

Sólo aceptando la hipótesis de una relación genética entre el afroasiático y el indoeuropeo y la de la existencia de unas características locales producidas por la convergencia de una familia y otra, pueden explicarse «coincidencias» tales como la curiosa semejanza que tienen el hebreo *ha*, «el», y las formas griegas de nominativo singular masculino y femenino del artículo, respectivamente *ho* y *hē*. Tanto el afroasiático como el indoeuropeo tenían un demostrativo **se*. Parece que tanto el griego como el cananeo transformaron la s- inicial en h-, y ambas lenguas desarrollaron un artículo determinado a partir de un demostrativo. Quizá hubiera una influencia o «contaminación» directa de las formas semíticas sobre las griegas, pero éstas dan la impresión de poseer una clara raigambre indoeuropea, que impediría considerarlas meros préstamos.

Un tipo de convergencia mucho más enrevesado es el que pone de manifiesto la inestabilidad de la ā o la ʾa en muchos contextos fonéticos, fenómeno que se produjo en gran parte de la región durante la segunda mitad del segundo milenio a.C. En Egipto y Canaán se convirtió en ō. Pero en la zona septentrional de Oriente Medio, en ugarítico, así como en la Anatolia meridional, en licio, y en la zona oriental de Grecia, en jonio —aunque no en el resto de los dialectos griegos, donde siguió existiendo la ā—, pasó a ē. Esta distribución de la ē y la ō muestra una perfecta correlación con la conocida división política de esta época entre los imperios y zonas de influencia egipcia e hitita respectivamente. Resulta tanto más interesante por cuanto sobrepasa los límites históricos y genético-lingüísticos del semítico occidental y del griego. La difusión de estos cambios a lo largo del segundo milenio a.C. es indicio de que en el Mediterráneo occidental se produjeron unos contactos de una enorme envergadura, si bien no son muchos los que están dispuestos a reconocerlos, y nos habla también de la influencia política y/o cultural de Egipto y Canaán.

El tema del capítulo 9 es «Las labiovelares en semítico y en griego». Las labiovelares son sonidos como el que representa en latín el dígrafo qu-, en los cuales una velar como la k o la g va seguida de un redondeamiento de labios o una especie de u. Por lo general se admite su existencia en protoindoeuropeo, pero ese reconocimiento no es tan general en el caso del protosemítico. No obstante, las labiovelares son frecuentes en todo el resto del afroasiático y en las lenguas semíticas de Etiopía. En este capítulo, defiendo la mayor conveniencia que tiene desde muchos puntos de vista intentar reconstruir el protosemítico a partir de ciertas lenguas semíticas del sur de Etiopía, en vez de hacerlo a partir de las arábigas, como se hace actualmente. Sostengo concretamente, basán-

dome en los testimonios de estas mismas lenguas, que el semítico de Asia poseía consonantes labiovelares, y que el semítico occidental las mantuvo hasta bien entrado el segundo milenio. Teniendo en cuenta que la mayoría de los expertos están de acuerdo en admitir que las labiovelares griegas desaparecieron a mediados de ese milenio, postulo que algunos préstamos del semítico al griego se llevaron a cabo cuando ambas lenguas tenían labiovelares, otros cuando éstas habían desaparecido del griego, pero seguían existiendo en semítico occidental, y otros, por fin, cuando habían desaparecido en ambas lenguas. Pues bien, la existencia de unos contactos a gran escala entre la cultura semítica occidental y la griega antes de la desaparición de las labiovelares —es decir, antes de mediados del segundo milenio a.C.—, según postulo aquí, podría resolver una larga serie de problemas etimológicos en griego que, de lo contrario, resultarían insolubles. Nos demuestra asimismo la gran utilidad que del empleo del abundante material griego puede sacar el modelo antiguo revisado a la hora de reconstruir las formas primitivas del egipcio y del semítico.

En este resumen sólo puedo citar dos ejemplos. El primero es el de la famosa ciudad fenicia llamada Gublu(m) en eblaíta y acadio, G^{e}bal en hebreo y Jebeil en árabe. Como estoy seguro de que el semítico occidental mantuvo las labiovelares hasta la fecha mencionada anteriormente, me parece plausible postular una primitiva pronunciación *G^{w}eb(a)l, que explicaría todas esas variantes. El nombre griego de esa ciudad, en cambio, es Byblos o Biblos. El rompecabezas se soluciona fácilmente admitiendo que el nombre de esta ciudad se conociera en el mundo egeo antes de mediados del segundo milenio. Como es bien sabido, en la mayor parte de los dialectos griegos *g^{w}i pasa a bi al eliminarse las labiovelares; resultaría, pues, plausible postular que el nombre *G^{w}eb(a)l se pronunciaba en griego *G^{w}ibl mientras esta lengua conservó las labiovelares, y que después, siguiendo los pasos normales, se convirtió en Biblos o Byblos.

El segundo ejemplo es el enigmático nombre de Deméter. A partir de los testimonios del etíope y del semítico occidental, resulta perfectamente posible reconstruir unas antiguas formas *$g^{w}e$* y *$g^{w}ay$*, que significarían «tierra» o «valle anchuroso». Si esta palabra hubiera entrado en griego antes de la desaparición de las labiovelares y hubiera seguido los cambios fonéticos regulares, la antigua *g^{w}e se hubiera convertido en *de. Ello explicaría por qué la diosamadre de la tierra se llamaba en griego Dēmētēr y no *Gēmētēr, problema que ha traído de cabeza a los eruditos durante dos milenios. Los problemas están en la vocalización y en el hecho de que el nombre no aparece en lineal B; pese a todo, y a falta de una alternativa mejor, resulta una explicación plausible, que se ve reforzada por la existencia de una palabra tan extraña como *gyēs*, que es el nombre de una medida de superficie. *Gyēs* tiene todo el aspecto de ser un préstamo del cananeo al griego realizado después de la pérdida de las labiovelares en esta última lengua, pero antes de su desaparición del cananeo. Finalmente, cuando estos sonidos fueron eliminados en las dos, tenemos el caso de la palabra griega *gaia* y *gē*, «tierra», que no puede explicarse a partir del

indoeuropeo, pero que podría ser un préstamo del cananeo *gay*$^{e›}$, que en su forma «constructa» o modificada se pronuncia *gê*›.

Los capítulos 10 y 11 tratan de los préstamos lingüísticos del semítico occidental y el egipcio, de modo que voy a resumir los dos a la vez. En ambos se hace referencia a la sintaxis u orden de palabras, como por ejemplo al uso tan parecido del artículo determinado en cananeo tardío —fenicio y hebreo— por un lado y en griego por otro. Aparte se estudia la morfología o modificaciones de las palabras; pero la mayor parte de los dos capítulos se dedica a examinar los préstamos de tipo léxico, los préstamos de palabras.

Empecemos por la morfología o modificación de las palabras en función de su género, número, caso, tiempo, etc. Después del hitita, el griego es la lengua indoeuropea cuyos testimonios son más antiguos, lo cual hace que resulte muy curiosa su «decadencia» morfológica. Efectivamente, aunque el primitivo sistema verbal indoeuropeo parece haberse conservado muy bien en griego, los nombres tienen en esta lengua sólo cinco casos, mientras que el latín, cuyos primeros testimonios son mil años posteriores a los del griego, posee seis; y el lituano, que sólo llegó a escribirse en plena Edad Moderna, ha conservado los ocho casos postulados para el protoindoeuropeo. Las pérdidas morfológicas sufridas por el griego quizá nos estén hablando de la existencia de unos contactos muy intensos con otras lenguas; por otra parte, concuerdan muy bien con los testimonios de carácter léxico y debilitan al modelo del origen autóctono. En cambio, podrían explicarlas tanto el modelo antiguo como el ario, los cuales, a diferencia del primero, pueden dar razón de semejante tipo de contactos.

El interés principal de estos dos capítulos, sin embargo, se centra en los préstamos verbales. Como ya he dicho, el componente indoeuropeo del vocabulario griego es relativamente pequeño. Lenguas como, por ejemplo, el antiguo eslavo eclesiástico o el lituano, cuyos primeros testimonios son dos mil años posteriores a los griegos, poseen una proporción considerablemente mayor de raíces presentes en otras lenguas indoeuropeas. Además, el nivel semántico en el que aparecen en griego las raíces indoeuropeas es muy parecido al que poseen las raíces anglosajonas en inglés. Estas raíces son las que proporcionan mayoritariamente los pronombres y preposiciones, casi todos los nombres y verbos básicos que hacen referencia a la vida familiar —aunque no a la política—, y a la agricultura de subsistencia, aunque no a la comercial. Por el contrario, el léxico de la vida urbana, del lujo, la religión, la administración y la abstracción no es indoeuropeo.

Semejante panorama suele ser reflejo de una situación dilatada en el tiempo, en la que los hablantes de la lengua o lenguas suministradoras de las palabras propias de la cultura superior ejercen un dominio sobre los poseedores del vocabulario básico, como lo demuestran las relaciones existentes entre el anglosajón y el francés en la lengua inglesa, el bantú y el árabe en la creación del swahili, o el vietnamita y el chino en la formación del vietnamita moderno. Una situación menos frecuente es la que nos muestran el turco y el húngaro, en la que los conquistadores adoptaron el vocabulario sofisticado de los nati-

vos. En estos casos, sin embargo, los turcos y los húngaros mantuvieron las palabras propias de su acerbo lingüístico o bien otras de mongoles para expresar los conceptos relativos a la tecnología o a la organización propias de la milicia. En griego, en cambio, hasta las palabras para designar el carro, la espada, el arco, la armadura, la batalla, etc., son de origen no indoeuropeo. Ahora bien, el griego, según nos lo presenta el modelo ario, no se parece a las lenguas del tipo del turco. Por consiguiente, de admitir el modelo ario, sería necesario postular que el griego fuera una lengua tipológicamente única. El modelo antiguo, por su parte, situaría al griego, junto con el inglés y el vietnamita, dentro de la categoría más habitual de lenguas mixtas.

Pero echemos una ojeada a cada uno de los dos capítulos por separado. El capítulo 10 estudia los préstamos del semítico occidental en griego. En este campo no sólo sigo a los estudiosos anteriores al triunfo del modelo ario, sino también a los especialistas de las dos últimas décadas que, haciendo gala de una cautela y un buen juicio enormes, han restaurado las etimologías antiguas e incluso han aportado algunas de su cosecha. A pesar de estos progresos, distamos todavía mucho de alcanzar la situación existente antes de la implantación del modelo ario radical. Por ejemplo, como mencioné anteriormente, el bloqueo al que se sometió a los préstamos de origen semita nunca afectó al nombre de las especias o de los objetos suntuarios de Oriente. Los filólogos clásicos, sin embargo, han seguido rechazando otras propuestas de etimologías realizadas por los semitistas sencillamente porque, a despecho de lo plausibles que pudieran ser, afectaban a campos semánticos más sensibles; sería el caso, por ejemplo de *bōmos*, que podría derivarse de *båmåh*, pues las dos significan «lugar prominente», «altar».

Las etimologías semíticas occidentales que proponemos en este capítulo para palabras del ámbito religioso incluyen, entre otros ejemplos, el del término *haima*, palabra que en Homero parecería querer decir a veces «espíritu», «valor», además de poseer su significado habitual de «sangre». Esos dos primeros significados se reflejan en el empleo del vocablo por la ciencia griega, donde *haima* es equivalente al aire y no, como cabría esperar, al agua. Algunos han defendido la hipótesis de que *haima* vendría del cananeo *ḥayîm*, «vida»; en la religión cananea, la sangre se consideraba sede de la vida. Pero pongamos otro ejemplo. Existe una raíz semítica perfectamente conocida, √qds, que significa «sagrado». Desde el punto de vista semántico, encajaría muy bien con el grupo de palabras relacionadas con *kudos*, cuyo significado es «gloria divina». Resulta curioso comprobar que *qds*, en su sentido de «impuro, dejado aparte», parece reflejarse en las palabras griegas *kudos*, «vil», y *kudazō*, «vilipendiar». Otro grupo de palabras con connotaciones religiosas es el relacionado con *naiō*, «morar», y *naos*, «morada, templo o capilla», que parecen proceder de la raíz semítica √nwh, que tiene el mismo sentido general y específico. La derivación de *nektar* a partir de una forma semítica **niqtar*, «vino sahumado o perfumado, etc.», era admitida en general por los especialistas antes de que se implantara el modelo ario radical, y recientemente ha vuelto a ser propuesta por el profesor Saul Levin.

Si echamos una ojeada al vocabulario abstracto del griego, observaremos que existe una raíz, *kosm-*, de la que deriva no sólo nuestra palabra «cosmos», sino también «cosmética», etc. Su significado básico es el de «distribuir» u «ordenar». La raíz semítica √qsm significa conjuntamente «dividir, ordenar y decidir». De igual manera parece que la palabra cananea *sēm*, «marca, nombre», ha pasado al griego por partida doble; en primer lugar, en la forma *sēma*, «signo, marca, señal», y posteriormente en la forma *schēma*, «forma, aspecto, figura, configuración», probablemente a partir de la variante *šēm*. En el campo de la política tenemos también grupos de palabras como los relacionados con las raíces *deil-*, «desgraciado», y *doul-*, «cliente, esclavo», que podrían proceder del cananeo *dàl* o *dal*, «dependiente, sometido», o «pobre». Por su parte, el griego *xenos*, «extranjero», procedería, al parecer, del semítico occidental √śn˒, «odio, enemigo».

En la esfera del mundo de la milicia encontramos etimologías como *phasgan-*, «espada» o «filo, hoja», derivada de la raíz semítica √psg, «clavar», y *harma*, «carro» o «aparejo, cordaje», de la raíz semítica √ḥrm, «red». Por último, hay unas cuantas palabras griegas del vocabulario básico que parecen tener orígenes semíticos; por ejemplo, el adverbio *mechri(s)*, «hasta, hasta que», que podría proceder de la raíz semítica √mḫr, «estar enfrente, venir al encuentro». La verdad es que ninguna de estas etimologías es segura, pero todas ellas son en mayor o menor grado plausibles. A falta de unas etimologías indoeuropeas que puedan oponérseles, y a la luz de los demás testimonios que hablan en favor de la existencia de un gran influjo semítico en la Grecia del segundo y el primer milenios a.C., debería concedérseles bastante consideración.

Lo mismo cabe decir respecto a las etimologías egipcias propuestas en el capítulo 11. A diferencia del estudio de las etimologías semíticas, nunca existió una investigación seria de los préstamos de palabras egipcias en griego. La única razón sería que los jeroglíficos se descifraron cuando estaba a punto de venirse abajo el modelo antiguo. Hacia la década de 1860, cuando se publicaron los primeros diccionarios de egipcio antiguo, el modelo ario estaba ya tan firmemente implantado que en el mundo académico era literalmente imposible intentar comparar estos dos vocabularios. La única excepción sería la fructífera labor realizada por el valeroso abate Barthélemy en el siglo XVIII, que llegó a comparar las palabras del griego con las del copto. En la actualidad, con la triple excepción de *baris*, que designa a un tipo especial de barca, *xiphos*, «espada», y *makar-*, «bienaventurado», no se ha admitido ninguna etimología egipcia para ninguna palabra griega mínimamente significativa, y aun las dos últimas son puestas seriamente en duda. En 1969 se publicaron dos breves artículos en los que se recogían y ratificaban una serie de palabras claramente exóticas, para las que se proponían unos orígenes egipcios; pero, al igual que ocurriría con las palabras procedentes del semítico occidental, habrían sido transmitidas a través de los contactos comerciales o meramente casuales, circunstancia que hacía más fácil su aceptación por el modelo ario. En 1971 apareció otra obra incluso más rigurosa, en la que se negaban algunas de las propuestas mencio-

nadas anteriormente y se sembraban serias dudas respecto a las pocas etimologías egipcias aceptadas hasta entonces.[24]

Ya he subrayado la importancia que tiene el vocabulario militar, de modo que la etimología de *xiphos*, a partir del egipcio *sft*, «cuchillo, espada», resulta sumamente significativa. Ello supone la existencia de una etimología semítica y otra egipcia para las dos palabras griegas que designan a la «espada», para las cuales todo el mundo admite unos orígenes no indoeuropeos; y eso que la espada era la nueva arma mágica de la época «heroica» de finales de la Edad del Bronce. Otro de los ejemplos que vale la pena destacar aquí es el de *makar-*, que procedería del egipcio *m3ʿḫrw*, «de voz verdadera», calificativo dado al bienaventurado difunto que ha salido airoso del juicio de los muertos. Existen otros términos jurídicos griegos que parecen tener asimismo una etimología egipcia bastante probable; ya hemos mencionado el caso de *martyr*, procedente de *mtrw*, «testigo». La raíz *tima-*, «honor», tanto en la guerra como ante la ley, proviene seguramente de una forma egipcia **dỉ m3ʿ*, atestiguada en la variante demótica *tym3ʿ*, que significa «hacer cierto, justificar».

En el campo de la política, pese a existir una raíz indoeuropea ampliamente atestiguada que significa «gobernar» o «reinar», √*reg-*, presente en el indio *rajah*, el galo *rix*, el latín *rex* y el irlandés *rí*, las palabras griegas para designar al rey no tienen nada que ver con ella, pues son *(w)anax* y *basileus*. La primera, que se estudia en el capítulo 1 de este mismo volumen, procedería, al parecer, de la fórmula egipcia *ʿnḫdt*, «¡viva por siempre!», utilizada habitualmente detrás del nombre del faraón reinante. En el griego más antiguo, el término *basileus* no designaba propiamente al rey, sino a un oficial subordinado del *(w)anax*. En egipcio, *p3sr*, «el oficial», se convirtió en el título habitual del visir. Aparece transcrito *pa-ši-i-a-(ra)* en acadio. Como en egipcio tardío no se distinguía p de b, y la r egipcia suele pasar en griego a l, no hay ninguna dificultad fonética que nos impida admitir una concordancia semántica tan perfecta como la que presentan las dos palabras.

El origen egipcio de la palabra griega *sophia*, «sabiduría», se analiza en el capítulo 1 del presente volumen. Todas estas etimologías de palabras correspondientes al campo del poder, la abstracción y la cultura, encajan perfectamente con el esquema que proponía el modelo antiguo, según el cual habría habido una supremacía egipcia sobre la población nativa menos desarrollada. Pero lo mismo que ocurría con el semítico, otros préstamos dan a entender que la penetración de Egipto en la vida griega fue mucho más profunda. No hay por qué dudar que la palabra griega *chēra*, «viuda», procede del egipcio *ḫ3rt*, «viuda», o que la partícula *gar* provenga del egipcio *grt*, que tiene la misma función y la misma posición sintáctica que la griega. Como ya dije anteriormente, la ts final se eliminaba tanto en egipcio tardío como en griego.

La conclusión que extraemos del volumen *¿Grecia europea o medio-oriental?* es que, si bien los testimonios documentales y arqueológicos tienden a respaldar al modelo antiguo frente al ario, lo cierto es que no son definitivos. Por el contrario, los que nos proporcionan la lengua y los nombres, sea cual sea la esfera a la que correspondan, apoyan firmemente el carácter de la tradición

antigua, pues la escala y la importancia de los préstamos léxicos y onomásticos nos hablarían de una enorme y constante influencia cultural de Egipto sobre Grecia. Aunque el caso de Japón demuestra que la existencia de unos préstamos lingüísticos tan considerables no implica necesariamente que sean producto de una conquista, éstos se originan normalmente a través de la conquista o la colonización. Los testimonios lingüísticos, pues, apoyan definitivamente al modelo antiguo.

Si conjugamos todos los tipos distintos de testimonios, comprobaremos que el modelo ario no tiene en modo alguno un valor heurístico superior al antiguo. Teniendo en cuenta que, como se puso de manifiesto en el volumen I de *Atenea negra*, la preferencia del modelo ario por encima del antiguo puede explicarse a partir de la *Weltanschauung* propia de comienzos del siglo XIX, no hay ningún motivo para seguir empleándolo. En resumen, si, como ya he dicho, el volumen I demuestra que el modelo ario fue «concebido en pecado», el volumen II pone de manifiesto que carece por completo de solvencia.

La solución del enigma de la Esfinge y otros estudios de mitología egipcio-griega

El volumen III de *Atenea negra* constituye un intento de utilizar el modelo antiguo revisado para aclarar un poco ciertos aspectos de la religión y la mitología griegas hasta el momento inexplicables, en particular los nombres de los héroes y los dioses. Los capítulos se suceden con arreglo al orden cronológico de la supuesta llegada de los distintos cultos a Grecia; pero, como todo lo que tiene que ver con este campo, ese orden es muy inseguro.

El capítulo 1 estudia los primeros influjos que podemos percibir —a saber, los del culto de los reyes de la dinastía XI al dios halcón/toro Mnṯw o Mont, durante el siglo XXI a.C.— en la implantación del culto cretense al toro, coincidente con la fundación de los palacios en este mismo siglo. Según mi tesis, la ausencia en Creta de un culto al toro durante el Minoico Antiguo, en el tercer milenio, haría muy inverosímil que se tratara de una continuación del culto a este mismo animal existente en la Anatolia del séptimo milenio. Además, un lugar tan montañoso como la isla de Creta no puede ser considerado en modo alguno un país idóneo para el desarrollo del ganado vacuno. Aparte de lo que supone la repentina aparición del culto al toro en la isla, de la coincidencia de la cronología, de la expansión de sobras conocida de la influencia egipcia durante los reinados de los múltiples faraones de la dinastía XI llamados Mentḥotpe, y de los testimonios arqueológicos relativos a los contactos entre Egipto y el Egeo durante esta época, existen también unos testimonios legendarios que nos hablarían de la influencia egipcia sobre Creta durante esta época. A mi juicio, tanto el nombre del dios Mnṯw como el del faraón Mentḥotpe se hallan reflejados en los que la leyenda griega da a un antiguo juez, legislador y conquistador de las islas griegas, a saber Radamantis, cuyo nombre podría derivarse de una variante muy probable de la forma egipcia **Rdi M(a)nṯw*,

«Mnṯw da». Radamantis era asimismo el belicoso padrastro de Heracles (Hércules), a quien enseñó a disparar; y Mnṯw era el dios de los arqueros. Mnṯw se hallaba asociado a la diosa Rʿt, cuyo nombre, según sabemos de fuentes mesopotámicas, habría vocalizado Ria. Y este podría ser un origen muy plausible del nombre de la diosa Rea, cuyo papel en la religión cretense es importantísimo.

El de Mnṯw no fue el único culto egipcio al toro que llegó al Egeo. En mi opinión, resulta perfectamente viable relacionar la figura legendaria de Minos, el primer rey y legislador de Creta, con Mēnēs o Min, como lo llama Heródoto, el primer faraón y legislador de Egipto, al que deberíamos fechar en torno al 3250 a.C. En la Antigüedad se atribuía a Min la fundación del culto al buey Apis en Menfis. Otro culto egipcio al toro, el llamado de Mnevis por los romanos, ha sido derivado con bastante verosimilitud de una forma egipcia *Mnewe. Este culto se relacionaba desde el Imperio Antiguo con unas «murallas que dan vueltas», centenares de años antes de que se construyeran los primeros palacios cretenses. Pues bien, nos encontramos así con una triple coincidencia: en Egipto había dos cultos al toro relacionados con los nombres Min y Mnewe, el primero fundador de la dinastía reinante y el segundo asociado a unas «murallas que dan vueltas». ¡Y en Creta había un culto al toro relacionado con el rey fundador Minos y un laberinto! La tradición griega no deja lugar a dudas por lo que respecta a los orígenes del laberinto, copiado por el rey Minos de un modelo original egipcio con ayuda del gran artesano y arquitecto Dédalo. El intento de derivar el término laberinto, *labyrinthos* en griego, de *labrys*, hipotética palabra lidia que significaría «hacha», parece menos plausible que la etimología propuesta por los egiptólogos hacia la década de 1860 —y negada posteriormente por los de este siglo—, que lo haría proceder de un topónimo egipcio reconstruido, *R-pr-r-ḥnt, que correspondería al emplazamiento del gran laberinto egipcio descrito por Heródoto y otros autores antiguos.

El culto al toro, no sólo el procedente del de Mnṯw, sino también del de Min, Mnevis y Apis, se difundió por toda Grecia, aunque pronto se vio eclipsado por el culto al macho cabrío y al carnero. A comienzos de la dinastía XII más o menos, la devoción de los reyes egipcios pasó del halcón/toro Mnṯw al carnero Amón. Como ya he dicho, los testimonios epigráficos han demostrado recientemente que los faraones de la dinastía XII llamados ʾImn-m-ḥȝt y S-n Wsrt, cuya identificación con los grandes conquistadores Memnón y Sesostris de la tradición griega es bastante verosímil, llevaron a cabo expediciones de largo alcance por el Mediterráneo oriental. Por eso en el capítulo 2 postulo que la amplia difusión de los cultos oraculares a machos cabríos y carneros por toda la cuenca del Egeo empezó a producirse poco después de que surgiera en el propio Egipto a lo largo del siglo XX a.C. En este último país dichos cultos estaban asociados a Amón y a Osiris, mientras que en el Egeo estaban relacionados con Zeus y Dioniso, considerados equivalentes griegos de aquéllos.

A la natural confusión entre carnero y macho cabrío vino a sumarse, según parece, una nueva complicación cuando la especie de carnero particularmente bien dotado con el que se asociaba el culto oracular de la ciudad del Delta co-

nocida entre los griegos con el nombre de Mendes, acabó extinguiéndose, circunstancia bastante embarazosa para un símbolo de la fertilidad. Posteriormente esta divinidad era representada de tal guisa que Heródoto al menos se vio obligado a describirla alternativamente como carnero y como macho cabrío. Generalmente se reconoce en Dodona, santuario de la Grecia noroccidental, el oráculo de estas características más antiguo del país; según Heródoto y otros autores griegos, fue fundado a partir de los oráculos de Siwa, situado en un oasis del desierto libio, y de Tebas, con su culto profético de Amón. La arqueología ha venido a confirmar la existencia de unas semejanzas curiosísimas entre Dodona y Siwa. Sin olvidar que el culto a Amón en Siwa iba asociado a otra divinidad, Ddwn, que podría considerarse el origen del nombre de Dodona, por lo demás completamente inexplicable.

La confusión entre Zeus y Dioniso era particularmente notable en Creta —donde se suponía que había muerto Zeus— y en el extremo septentrional de Grecia, desde Dodona en el oeste hasta Tracia y Frigia en el este. Al parecer, estas regiones, cuyo carácter especialmente conservador podría demostrarse sin ninguna dificultad, habrían mantenido un culto indiferenciado, sustituido posteriormente por otros más específicos surgidos de él o bien introducidos desde fuera. A pesar de todo, hubo muchos santuarios —como el de Zeus en Olimpia— que conservaron algunos elementos del estrato más antiguo. Al término de la sección dedicada a los cultos a carneros/machos cabríos estudio el paralelismo existente entre la representación de la pasión o el drama de Osiris en la religión egipcia y los orígenes del teatro griego. Resulta curioso observar que en Grecia la tragedia, que tenía un carácter esencialmente religioso, se relacionaba a la vez con Dioniso y el macho cabrío, llamado en griego *tragos*.

El capítulo 3 de *La solución del enigma de la Esfinge* se titula «La Bella» y se ocupa de la diosa Afrodita. Tradicionalmente su nombre se hacía derivar de la palabra *aphros*, «espuma»; en cuanto al sufijo *-ditē*, por lo demás desconocido, no se ha dado ninguna explicación. La iconografía clásica de la diosa surgiendo de la espuma del mar demuestra que la tradición es antigua. No obstante, yo creo que se trata de un juego de palabras o de una etimología popular, mientras que la auténtica sería casi con toda seguridad la expresión egipcia Pr W3ḏyt, «la casa de W3ḏyt». Este nombre, que por cierto llevaban dos ciudades egipcias, una situada en el Delta del Nilo, llamada posteriormente por los griegos Buto, y otra en el Alto Egipto, llamada Afroditópolis, demuestra que W3ḏyt era identificada con Afrodita. Ya he comentado anteriormente, en relación con Atenea, que los egipcios asociaban a las divinidades con sus moradas; en este caso, sin embargo, tenemos testimonios de que se empleaba la fórmula Pr W3ḏyt como apelativo de la divinidad. Desde el punto de vista fonético, en cambio, nos topamos con algún problema, pues no sabemos de ningún otro caso en el que se haya conservado la *r* de *pr*; de haberlo hecho, sin embargo, el empleo de una *a* o una *i* «protéticas» habría sido automático. Sea como sea, derivar el nombre de la diosa de *aPr-W3ḏyt resulta evidentemente mejor desde el punto de vista de la fonética que hacerlo de *aphros*.

Semánticamente, las razones para hacer derivar el nombre de Afrodita de Pr W3d̲yt no pueden ser más contundentes. W3d̲yt era una diosa de la fertilidad relacionada con la germinación de las plantas después de la crecida, del mismo modo que a Afrodita se la relacionaba con la primavera y el amor juvenil; a W3d̲yt se la asociaba asimismo con las serpientes que aparecen por esa misma época del año. Pues bien, resulta que uno de los objetos egipcios más curiosos hallados en Creta, datable en el período Minoico Medio, es la base de una estatuilla de un sacerdote de W3d̲yt. Y lo más chocante es que los jeroglíficos que la adornan son tan irregulares que cabría pensar que hubieran sido hechos en la propia isla. En cualquier caso, el hallazgo demuestra que por aquel entonces existía en Creta un culto de la diosa. Por consiguiente, resulta verdaderamente asombroso comprobar que existen varias figurillas de esta misma época representando a una hermosa diosa que sujeta sendas serpientes con las manos, estatuillas que varios especialistas han intentado relacionar con Afrodita. Según parece, el culto habría florecido hacia finales del Minoico Medio, de suerte que resultaría bastante plausible datar la introducción de esta divinidad en la misma época en la que se habría producido la fuerte oleada de influencias egipcias, medio-orientales y minoicas, coincidiendo más o menos con la invasión de los «hicsos», aproximadamente a finales del siglo XVIII y comienzos del XVII a.C.

A «La Bella» le sigue «Y la Bestia», título del capítulo 4, que trata de Seth o Sutekh, el dios al cual se supone que adoraban los hicsos. Según la teología egipcia, Seth era el dios de las afueras, de los desiertos y de todas las criaturas salvajes e impredecibles que los habitan; y según Plutarco, era también dios del mar. Por lo tanto, si es posible identificar la conquista de los hicsos con la presencia de los israelitas en Egipto, parece harto razonable suponer que el Seth de los hicsos fuera el Yavé de los israelitas, esto es, el dios del desierto, de los volcanes y de los mares tempestuosos. Según la mitología ugarítica, el enemigo del dios de la fertilidad, Ba᾽al, era Yam, «el mar», que sería otro equivalente semítico de Seth. En época helenística se equiparaba a esta divinidad con Tifón, pero, a diferencia de otras deidades egipcias, no casaba con ninguno de los dioses del panteón griego. El motivo parece obvio: al significar Seth por aquel entonces la encarnación del mal, no podía equiparársele con ninguna de las respetables divinidades griegas.

Por otra parte, el único dios griego al que falta un equivalente egipcio es Posidón. Según mi teoría, habría que atar cabos. Recordemos que ambos dioses tenían que ver con el mar, los terremotos, la caza, los carros y los caballos, y por lo general eran bastante irascibles. Tengamos presente asimismo que, del mismo modo que los hicsos veneraban a Seth, Posidón es el dios al que más frecuentemente se alude en los textos en lineal B procedentes de Creta y la Grecia continental de época micénica. La existencia de variantes con t para el nombre del dios, como por ejemplo la forma *Poteidōn*, ha llevado a los indoeuropeístas a identificarlo con la raíz √*pot-*, «poder». Sin embargo, resulta difícil hacer encajar el sufijo *-d(e)ōn* con *dios*, «divino». A cualquiera que conozca el mo-

delo antiguo, la alternancia s/t le recordará la letra semítica *ṣade*, que, al parecer, era una especie de ts.

La etimología de Posidón que yo propongo es pꜣ(w) o Pr Sidôn, «El de Sidón» o «La casa de Sidón». El nombre de Sid, dios patrono de Sidón, procedería de la raíz √ṣwd-, «cazar». La dificultad que ofrece esta derivación, sin embargo, es que se necesita una forma egipcio-semítica de un tipo no atestiguado hasta la fecha; por lo tanto, mi propuesta es sólo provisional. Pero se acepte o no, creo que puedo demostrar la existencia de unos paralelismos sorprendentes entre Set y Posidón, que resultan tanto más interesantes por cuanto ambas divinidades no fueron identificadas nunca en época clásica. De modo que las semejanzas entre ellos y entre sus respectivos cultos no pueden achacarse a una «egiptización» tardía.

El capítulo 5, «Los gemelos terribles», trata de la pareja de mellizos divinos Apolo y Ártemis. En Egipto, el sol se veneraba de formas muy diversas, a saber como Ra, como Aten, el disco solar, y como Ḫprr y Tm, el sol joven de la mañana y el sol viejo del atardecer, respectivamente. Desde el punto de vista fonético, la única dificultad que tiene intentar derivar el nombre *Apollo* de Ḫprr es que ḫ se transcribe muy raramente por ϕ. Un préstamo semejante, por otra parte, sólo sería posible de haberse producido en época muy tardía y a través del fenicio, donde el sonido ḫ se confundió con otro más suave, ḥ, reproducido con harta frecuencia en griego mediante ϕ. Pues bien, resulta que tenemos dos indicios de que efectivamente ese es el caso. Lo tardío del préstamo nos lo sugiere el hecho de que el nombre de Apolo no aparece en lineal B; y su transmisión a través del fenicio la da a entender la estructura vocálica *CaCoC*, que indicaría que el nombre habría sufrido la «apofonía cananea» ā>ō.

Desde el punto de vista semántico, no cabría nada mejor que hacer derivar a Apolo de Ḫprr. Este dios se identificaba con Ḥr m ꜣḫt, en griego Harmaquis, «Horus del Sol Naciente». Horus era identificado con Apolo al menos desde el siglo V, en tiempos del poeta Píndaro, pero desde luego nada le cuadraría mejor a Apolo que este aspecto matinal, siendo, como es, representado siempre joven. El principal mito relacionado con Horus es el de su lucha con Seth, cuya apariencia es la de un monstruo de las aguas, y su consiguiente victoria. En Grecia, uno de los principales mitos de Apolo es el de Delfos, según el cual el joven dios mató al monstruo Pitón en compañía de su hermana Ártemis. Según mi tesis, el nombre de Delfos, *Delphoi*, procede, lo mismo que *adelphos*, «hermano», de la palabra semítica que significa «pareja» o «gemelo». Según esto, el adjetivo «Delfinio» (*Delphinios*), propio de Apolo, sería un doblete de otro epíteto del dios, Dídimo, que significa «gemelo», y efectivamente parece que uno de los rasgos más característicos de Apolo es el de ser «gemelo».

La mayoría de los historiadores modernos de la religión griega están abandonando la idea de que la hermana gemela de Apolo, Ártemis, era exclusivamente una divinidad de la luna. Ahora se piensa que era una diosa virgen, cazadora, del crepúsculo y de la noche. En época helenística se la equiparaba con la diosa-gata egipcia Bꜣstt, a la que se identificaba con la luna. En cualquier

caso, B3stt tenía también un aspecto fiero y, como tal, se suponía que había ayudado a Horus a aniquilar a sus enemigos. De este modo, se la veía como a una leona y equivalía a la versión femenina de Ra y Tm, el dios del sol poniente. Ḫprr y Tm juntos formaban los dos aspectos de Ḥr 3ḫtwy, «Horus de los (dos) horizontes», equivalente a Ra. La esposa de Tm, Tmt/B3stt gozaba, al parecer, de cierta independencia, y desde mediados del tercer milenio se la relacionaba con las dos diosas de los leones vinculadas a Horus de los (dos) horizontes. El mayor monumento a este dios que había en Egipto era la esfinge de Gize. Aunque el monumento representa a un solo león, una dedicatoria colocada cerca de él a finales del siglo XV, más de mil años después de su construcción, hace referencia a Ḥr 3ḫtwy y a Ḥr(ỉ) Tm, quien casi con toda seguridad se refiere al propio Tm. Desde el punto de vista fonético, la forma femenina *Ḥrt Tmt nos proporcionaría una buena etimología del nombre de Ártemis. Es muy frecuente que a una -t final en egipcio le corresponda una terminación -is en griego; la -t- intersilábica desaparecería según el desarrollo normal del egipcio; y la vocalización (Ḥ)ar de Ḥr se halla ampliamente atestiguada, lo mismo que el paso de ḥ egipcia a ϕ. De esa forma, en la naturaleza gémina de Apolo y Ártemis podríamos ver la esencia doble de Ḫprr y Tm, la del sol de la mañana y el sol de la tarde.

El capítulo 5 continúa investigando las razones del cambio de sexo, así como los paralelismos existentes entre Apolo y Ártemis, por un lado, y Cadmo y Europa, por otro, cuyos nombres proceden respectivamente del semítico √qdm, «este», y √ʿrb, «oeste», «tarde». Los cultos y los mitos de la Tebas griega adquieren en este sentido suma importancia, por cuanto también están relacionados con la esfinge, hecho que viene a complicar aún más la intrincada red que los vincula con este aspecto de la religión solar egipcia. Según mi teoría, la esfinge de Tebas puede identificarse con la naturaleza salvaje y leonina de Europa y Ártemis, y, por si fuera poco, los lazos que unen a las dos esfinges viene a estrecharlos aún más el enigma que proponía la tebana, a saber: «¿Cuál es el animal que tiene un sola voz, unas veces dos piernas, otras tres y otras cuatro, y cuantas más tiene, más débil es?». La respuesta que daba Edipo hacía referencia a la vida del hombre, pero el enigma forma parte de un conjunto de acertijos, cuya presencia está atestiguada en todo el mundo, muchas de cuyas variantes hacen referencia a la debilidad del sol al alba y al crepúsculo, y a su terrible fuerza a mediodía. A mi juicio, la dedicatoria de la esfinge egipcia al sol de la mañana y al sol de la tarde hace que el paralelismo entre ambas resulte aún más asombroso.

Por muy tardío que sea el nombre de Apolo, la conjunción de influencias egipcias y semíticas me persuaden de que este ciclo de mitos solares fue introducido en Grecia en el período de los hicsos. Los misterios de Eleusis, en cambio, que constituyen el objeto de estudio del capítulo 6, parece que llegaron en fecha bastante tardía. Los cronistas antiguos en general coincidían, por su parte, en afirmar que los cultos de Deméter y Dioniso llegaron al Ática en la segunda mitad del siglo XV. Ello parece bastante plausible, pese a que el ori-

gen del nombre de Deméter podría situarse cronológicamente a comienzos del segundo milenio (véase *supra*, p. 77). Las postrimerías del siglo XV se caracterizaron por el gran poderío de Egipto tras las conquistas de Tutmosis III, pero además por esta misma época parece que se implantaron firmemente tanto en Egipto como por todo Oriente Medio los cultos mistéricos de Isis y Osiris. El descubrimiento en Micenas de unas placas de cerámica vidriada egipcia del tipo de las que solían colocarse en las esquinas de los templos y que podrían datarse en tiempos de Amenofis III (1405-1367 a.C.), me induce a admitir sin mayor reparo la posibilidad de que el culto eleusino de la Grecia arcaica descendiera de algún otro fundado por los egipcios setecientos años antes. Pues una de las muchas singularidades que tenía este culto dentro de la religión griega era la existencia de una casta sacerdotal estable —como en los templos egipcios—, constituida en este caso por dos clanes cuyos miembros creían desde luego en época helenística que estaban emparentados con los egipcios.

Los misterios egipcios de Osiris representaban a Isis buscando a su esposo/hermano asesinado; describían asimismo cómo la diosa iba recomponiendo su cuerpo descuartizado y por fin el triunfo de su hijo Horus sobre Seth, asesino de su padre. A primera vista, la historia de Eleusis parece muy distinta. En ella vemos a Deméter buscando a su hija Perséfone, raptada por Hades, dios de los infiernos. La diosa encuentra a la muchacha, pero, en vista de que Hades no está dispuesto a dejarla marchar, decide ponerse en huelga e impedir que crezcan los frutos de la tierra. Por fin se llega a un acuerdo, en virtud del cual Perséfone pasará medio año con Hades y otro medio con su madre. Estas diferencias no bastan para eliminar los testimonios antiguos que aseguran la ascendencia egipcia de los misterios griegos.

En Egipto, aunque el centro del culto fuera Osiris, la protagonista del mismo era Isis; en Grecia, no cabe duda de que detrás de Deméter se oculta Dioniso. Además, en los misterios egipcios de hecho no había una, sino dos figuras femeninas. Isis tiene una compañera constante en su hermana y doble Neftis, que no sólo la ayuda a buscar y a llorar a Osiris, sino que además estaba casada con el asesino, Seth. De este modo podemos ver en ella un paralelismo exacto con la ambigüedad de Perséfone, caracterizada por una faceta risueña y otra infernal. Pero por encima de todo esto, las grandes variaciones que encontramos dentro de cada uno de los ciclos, tanto del egipcio como del griego, demuestran que no debería darse demasiada importancia a las diferencias existentes entre ellos, sobre todo si tenemos en cuenta la cantidad de similitudes que podemos distinguir entre uno y otro.

Hacemos también un repaso de los estudios sobre este tema realizados en el siglo XX, empezando por la obra de Paul Foucart, quien gracias a sus investigaciones exhaustivas en Eleusis, así como a sus considerables conocimientos de egiptología, ha llegado a convencerse de que no es posible refutar la tradición antigua que hablaba del origen egipcio de estos misterios.[25] En cualquier caso, no cabe duda de que lo fundamental de los misterios eleusinos eran la búsqueda de la inmortalidad y la paradójica creencia de que ésta sólo podía alcanzarse a través de la muerte. Se pensaba que a través de los ritos de inicia-

ción se podía pasar por una muerte simbólica para después «renacer» como inmortal; esta concepción era muy frecuente en la Antigüedad por todo el Oriente Próximo, pero en particular en Egipto estaba fortísimamente arraigada. Por eso los escritores antiguos afirman unánimemente que Pitágoras, Orfeo, Sócrates, Platón y otros sabios interesados por la inmortalidad del alma habían aprendido en Egipto todo lo que había que saber sobre el asunto.

El interés por la inmortalidad del hombre constituía igualmente el punto clave del orfismo, aspecto singularísimo de la religión griega que, al parecer, fue introducido en el período arcaico, cientos de años después de que acabara la Edad del Bronce, época de la que trata fundamentalmente *Atenea negra*. No obstante, sus afinidades con los cultos dionisíacos y eleusinos justifican, a mi juicio, su presencia en este tercer volumen. El nombre de Orfeo procedería, según parece, de la forma egipcia (ˀI)rpˁt, «príncipe heredero», transcrito en griego Orpais. (ˀI)rpˁt era el título que se daba al dios egipcio conocido habitualmente con el nombre de Geb, divinidad de la tierra en sus aspectos benéficos —tanto de la fauna como de la flora que cubre su superficie— y de los infiernos. Estos rasgos encajan bastante bien con el doble carácter de Orfeo como armonizador de la naturaleza, por un lado, y como figura interesada por todo lo que se oculta en el interior de la tierra, por otro. Geb tenía una relación muy estrecha con Osiris, al que se suponía a veces hijo suyo y por el cual fue sustituido en buena parte como señor de los infiernos. Del mismo modo, Orfeo y Dioniso también parece que se superponen, aunque se puede percibir cierta hostilidad entre ellos. La sociedad egipcia parece que era bastante intolerante en lo que a la homosexualidad se refiere, y cuesta trabajo encontrar paralelismo alguno de este aspecto de la personalidad de Orfeo. No obstante, resulta curioso comprobar que el nombre (ˀI)rpˁt es una forma femenina. Más significativo aún es el hecho de que (ˀI)rpˁt se escribía con un huevo como determinativo, rasgo que parece estar relacionado con el huevo cosmogónico puesto por Geb en su forma de ganso, a menudo sin intervención de mujer. También aquí encontramos una sorprendente similitud con Grecia, pues la cosmogonía órfica comenzaba también con un huevo primigenio.

Pese a la antigüedad de Geb, es muy probable que los cultos órficos fueran introducidos en Grecia en fecha tardía. Por ejemplo, no se menciona para nada a Orfeo ni a su cosmogonía en la *Teogonía* de Hesíodo, y la vocalización Orpais/Orfeo de (ˀI)rpˁt parece bastante tardía. Resulta verosímil pensar, por tanto, como ya hicieron muchos autores antiguos y modernos, que, aunque Orfeo sea muy antiguo, el orfismo no se implantó hasta el siglo VI, en estrecha asociación con el pitagorismo; y que su relación con (ˀI)rpˁt no fue sino un intento de conferir al nuevo culto los honores de una gran antigüedad. Resulta imposible, sin embargo, determinar si la reforma empezó en Egipto o en Grecia. El hincapié que hacen el orfismo y el pitagorismo en la metempsícosis o transmigración de las almas, así como el vegetarianismo que propugnaba este último, eran rasgos frecuentes también entre los sacerdotes egipcios de las épocas helenística y romana. Resulta imposible saber cuán antiguo era este rasgo, pero teniendo en cuenta el peculiar conservadurismo de la religión egipcia po-

dría remontarse al Imperio Antiguo. Por otra parte también quizá fuera fruto de alguna reforma posterior.

Existen asimismo múltiples relaciones entre Orfeo y el *Libro de los muertos*. Durante el Imperio Nuevo y las épocas más recientes de la historia de Egipto esta obra servía de guía al alma para enfrentarse a los peligros del infierno en su camino hacia la inmortalidad, y solía enterrarse junto al cuerpo momificado del difunto. En Grecia e Italia se colocaban conjuros e himnos inscritos en láminas de oro junto al cadáver de los devotos de Orfeo. Resulta interesante a este respecto observar que una versión del *Libro de los muertos* hace referencia a «los libros de Geb y Osiris».

En época clásica, Orfeo era tenido en general por tracio, aunque se creía que había tomado sus misterios de Egipto. Las relaciones existentes entre Pitágoras y Egipto eran admitidas en la Antigüedad por todo el mundo. Por eso las sorprendentes semejanzas etimológicas y cultuales que existen entre los ritos egipcios, por una parte, y los órficos y pitagóricos, por otra, parece que podrían explicarse perfectamente según el modelo antiguo. Debo admitir, sin embargo, que cualquier partidario del modelo ario podría admitir los orígenes egipcios de unas características «tardías» como éstas sin que su paradigma se viera perjudicado en su integridad. No obstante, me parece muy significativo que sean tan pocos los que están dispuestos a hacerlo.

La conclusión de *La solución del enigma de la Esfinge* reitera una vez más mi teoría general de que las etimologías y los paralelismos cultuales expuestos en dicho volumen deberían ser considerados dentro de un determinado contexto. En el libro no se compara la religión griega con la algonquina o la tasmania, por ejemplo, pertenecientes a unas culturas separadas entre sí por una enorme distancia espacio-temporal, sino que se hace referencia a dos sistemas de creencias y a dos civilizaciones situadas en un mismo extremo del Mediterráneo y que existieron durante los mismos milenios. Además, los propios griegos de las épocas clásica y helenística sostenían que su religión procedía de Egipto, y Heródoto llega incluso a especificar que los nombres de los dioses griegos eran todos, salvo una o dos excepciones, egipcios. A falta, como estamos, de unas etimologías o unos paralelismos cultuales más plausibles inscritos en la civilización indoeuropea, a cualquiera le parecería razonable buscarlos en Egipto. El material presentado en el volumen III, así como las secciones dedicadas a Atenea y Hermes en el II, demuestran que la yuxtaposición de las religiones griega, por una parte, y egipcia y cananea, por otra, arroja alguna luz sobre muchas áreas de un terreno que hasta la fecha resultaba completamente misterioso. Sin embargo, lo más importante es que suscita muchas nuevas cuestiones de interés y genera cientos de hipótesis comprobables. Como decía al comienzo de esta introducción general, eso es precisamente lo que diferencia las innovaciones radicales, pero fructíferas, del mero disparate estéril. El objetivo científico de *La solución del enigma de la Esfinge* es el mismo que el de los otros dos volúmenes, a saber: abrir nuevas áreas de investigación a otros hombres y mujeres mejor cualificados que yo. El objetivo político de *Atenea negra* en su conjunto es, naturalmente, intentar bajar los humos a la arrogancia cultural de Europa.

1. EL MODELO ANTIGUO EN LA ANTIGÜEDAD

> Asimismo, comoquiera que otros ya han hablado sobre el particular, vamos a omitir la narración de las causas y las gestas merced a las cuales los egipcios llegaron al Peloponeso y consiguieron reinar sobre esa parte de Grecia. Haré, sin embargo, hincapié en aquello que otros no han abordado.
>
> HERÓDOTO, *Historias*, VI.55[1]

A casi todos se nos ha enseñado a considerar a Heródoto el «padre de la historia», pero incluso aquellos que siguiendo a Plutarco lo consideran el «padre de las mentiras» difícilmente podrían sostener que Heródoto mentía al aludir a la existencia de esos «otros que han hablado sobre el particular». No se trataba de una afirmación imposible de verificar acerca de unos pueblos remotos, sino de una nación cuya existencia podía comprobar cualquier lector, si es que no la conocía ya. Dejando por un momento de lado el problema de qué fue lo que realmente sucedió aproximadamente un milenio antes de que Heródoto escribiera sus *Historias*, su aserto da a entender claramente que en el siglo V a.C. casi todo el mundo creía que Grecia había sido colonizada por Egipto a comienzos de la Edad Heroica. En este capítulo 1 espero demostrar que, por mucha superioridad y por mucho desdén que reciba por parte de los modernos filólogos clásicos y de los historiadores de la Antigüedad, la idea de Heródoto acerca de los asentamientos egipcios y fenicios era la convencional no sólo en sus tiempos, sino también durante las épocas arcaica, clásica y durante toda la Antigüedad tardía.

LOS PELASGOS

Antes de examinar lo que los griegos de la época clásica pensaban tanto de estas como de otras hipotéticas invasiones, sería útil echar un vistazo a las ideas que tenían acerca de los primeros pobladores de Grecia. Y ello se debe a que éstos constituían la base sobre la que, según ellos, habrían actuado las influencias provenientes de Oriente Próximo. Nos enfrentamos así al espinoso

problema que representa la más famosa de esas poblaciones nativas, a saber los pelasgos, nombre empleado de forma muy distinta por los diferentes autores griegos. Según Homero, había pelasgos en ambos bandos de los contendientes en la guerra de Troya. Parece ser que parte de las tropas de helenos y aqueos comandadas por Aquiles habían vivido en «Argos la pelásgica», a la que claramente se supone situada en Tesalia.[2] Luchando a favor de los troyanos, por otra parte, estaban los guerreros de Hipótoo el pelasgo, que procedía de Larisa.[3] La interpretación más probable del topónimo Laris(s)a es que procede del nombre egipcio R-ꜣḥt, «Entrada de las Tierras Fértiles», que posiblemente se empleaba para designar a la capital de los hicsos, Ávaris, situada en las ricas tierras del Delta oriental del Nilo.[4] La correspondencia semántica entre Laris(s)a y R-ꜣḥt es excelente. Además, el epíteto homérico de las dos Larisas que hay es *eribōlax*, «de feraces terrones».[5] Como señalaba Estrabón, el geógrafo del siglo I a.C., todas las Larisas griegas se hallaban en terreno de aluvión.[6]

Si adoptamos como hipótesis de trabajo la existencia de una colonización de hicsos, nos sorprenderá comprobar que la acrópolis de la Argos del Peloponeso, la ciudad supuestamente fundada por Dánao, con el cual tenía numerosas concomitancias de tipo cultual, se llamaba Larisa.[7] Además, Estrabón afirma en otro pasaje de su *Geografía* que en griego *argos* significa «terreno llano».[8] Ello encajaría muy bien con la etimología de Larisa que la relaciona con la capital de los hicsos, «Entrada de las Tierras Fértiles». De todas formas, *argos* quería decir también «rápido», «perro, lobo», significados ambos reflejados en la mitología y la iconografía de la ciudad peloponésica.[9] Pero el significado fundamental de la palabra era «brillante» o «plateado». Ello se corresponde muy bien con ꜣInb ḥḏ, «Muralla de plata», que es el nombre más utilizado para designar a Menfis, la capital del Bajo Egipto.[10] Esta triple asociación entre pelasgos, Larisa y Argos se ve reforzada por la existencia de una Argos pelásgica en la región de las dos Larisas atestiguadas en Tesalia.[11]

Homero, al referirse al antiquísimo oráculo de Zeus de Dodona, en el Epiro, lo llama «pelásgico», epíteto que le adjudican también otros autores posteriores.[12] Los pelasgos vuelven a aparecer en el catálogo de pueblos cretenses, en el que se incluyen asimismo aqueos, eteocretenses, cidonios y dorios.[13] Hesíodo —o posiblemente Cécrope de Mileto— afirma que «tres tribus helénicas se asentaron en Creta, los pelasgos, los aqueos y los dorios».[14] Mucho después Diodoro Sículo dirá que los pelasgos se instalaron en Creta después que los eteocretenses, pero antes que los dorios.[15]

Aunque la cita anterior no se remonte a Hesíodo, que, según el modelo antiguo, vivió en el siglo X a.C., encaja perfectamente con el catálogo homérico. En este último, los pelasgos se diferencian de los eteocretenses o «verdaderos» cretenses, que se supone que no eran de estirpe helénica, sino posiblemente hablantes de una lengua anatolia o, con más probabilidad aún, semítica.[16] Para colmo, Homero no alude para nada a dánaos o argivos en Creta. Estos hechos, junto con la connotación de «nativo» que generalmente comporta este nombre, avalarían la plausibilidad de la hipótesis que considera a los pelasgos los

primeros habitantes helénicos o greco-hablantes de la isla. Con lo cual el orden dado por Hesíodo resultaría ser un orden cronológico: los pelasgos habrían llegado a Creta antes de la invasión aquea del siglo XIV, y de la doria del XII. De modo que en ambas listas equivaldrían, al parecer, a los dánaos.

Otro indicio de que los pelasgos cretenses eran helénicos nos lo da la relación, sugerida por varios especialistas, entre los pelasgos y los filisteos, que se instalaron en Palestina en el siglo XII a.C. Según una tradición bíblica importante, se supone que los filisteos procedían de Creta. La ecuación **Pelasg-/Pelast-* se explica habitualmente postulando una forma original «prehelénica» acabada en una oclusiva interpretada por los griegos como g y por los egipcios y semitas como t. Dejando a un lado mis sospechas respecto a la existencia de esos prehelenos, resulta bastante difícil reconstruir una consonante a medio camino entre la g y la t.

Existe, sin embargo, otra forma de relacionar a los dos pueblos. En 1951, Jean Bérard reforzó los vínculos existentes entre ellos al llamar la atención sobre la variante *pelasgikon/pelastikon*, conservada en el gran diccionario de Hesiquio, del siglo V d.C., y en el escolio a *Ilíada*, XVI, 233.[17] Ello demostraría la posibilidad de confundir las formas escritas de Γ y de T. Si, como sostengo en otra parte, el alfabeto griego se venía usando desde el siglo XV a.C., tal error no sólo explicaría estas variantes textuales, sino también el propio nombre de los pelasgos. La palabra podría proceder de **Pelast*, que sería la vocalización reconstruida de la forma cananea.[18] La evolución del nombre Hebrides —en castellano, «Hébridas»—, a partir de una lectura equivocada de la forma original Hebudes, nos proporcionaría una analogía de lo más interesante.[19] Aunque todavía no se tiene demasiada seguridad sobre la tipología de la lengua o lenguas filisteas, la candidatura más verosímil es la de las lenguas anatólicas occidentales, como el lidio o el griego. Y a mi juicio esta última es la más probable.[20] Por consiguiente, si existe una equivalencia entre pelasgos y filisteos, lo cual es posible, y si los filisteos hablaban griego, lo cual es probable, tanto más verosímil sería que los pelasgos cretenses hablaran una lengua helénica.

Al igual que Homero, parece que también Hesíodo situaba a unos pelasgos en Ftía, en Tesalia.[21] Asimismo los situaba en Arcadia, de donde se dice que era autóctono su epónimo, Pelasgo.[22] Acusilao, autor del siglo VI o V a.C., llamaba Pelasgia a toda la Grecia situada al sur de Tesalia. Esquilo en el siglo V aplicaba el mismo nombre a toda Grecia, incluidas las regiones del norte.[23] En Heródoto, por su parte, tenemos unos cuantos pasajes de lo más interesante, aunque también muy confusos, que hablan de los pelasgos. Según este autor, aunque vivieron en todas las regiones de Grecia, eran sólo antepasados de los jonios, pero no de los dorios, que eran «helenos». Afirma que la lengua pelásgica no era griega, basándose para ello en un hecho que había observado, a saber: en dos ciudades del Helesponto de las que se decía que eran pelásgicas, se hablaba una lengua bárbara. Por consiguiente, los pueblos como el ateniense, supuestamente pelasgos antes de convertirse en *hellēnes*, habrían tenido que cambiar de lengua.[24]

Además de Atenas, los lugares que Heródoto asocia con los pelasgos eran

Dodona, la costa del Peloponeso y Lemnos, Samotracia y en general toda la parte nororiental del Egeo.[25] Los asertos de Heródoto podrían verse respaldados por el reciente descubrimiento en Lemnos de una estela escrita en una lengua que recuerda al etrusco, y hay bastantes razones para suponer que en las ciudades del Helesponto a las que se refiere quizá se hablara también alguna lengua anatólica.[26]

A grandes rasgos, el cuadro de los pelasgos que nos ofrece Heródoto es bastante parecido al que nos da Tucídides, una generación más joven que él. Según ambos autores, los pelasgos constituían el grueso, aunque no la totalidad, de la primitiva población de Grecia y del Egeo, y la mayoría de ellos fueron asimilándose poco a poco a los helenos.[27] Heródoto pensaba que esta transformación se había producido después de la invasión de Dánao, que situaba aproximadamente a mediados del segundo milenio a.C., y, según nos presenta los hechos, las Danaides, de origen egipcio, habrían enseñado a los pelasgos —que no a los helenos— el culto de los dioses. Diodoro hace referencia al hecho de que Cadmo enseñó a los pelasgos el uso de las letras fenicias.[28] Además, probablemente en tiempos de Heródoto era corriente la tradición según la cual Cécrope, el fundador de Atenas, era egipcio. De ese modo, aunque este autor afirma que los atenienses, a diferencia de los argivos o los tebanos, eran autóctonos, es decir indígenas, nos encontramos en su obra con el siguiente pasaje, que no puede ser más interesante:



> Cuando la que ahora se llama Grecia [*Hellas*] fue ocupada por los pelasgos, los atenienses, pueblo pelasgo, fueron llamados cránaos. Durante el reinado de Cécrope recibieron el nombre de cecrópidas, y cuando subió al trono Erecteo cambiaron otra vez su nombre por el de atenienses.[29]

La idea de que los pelasgos eran la población nativa de Grecia, obligada a volverse un poco más griega debido a la invasión egipcia, aparece expresada con mayor claridad sobre todo en las tragedias de Esquilo y Eurípides, compuestas aproximadamente por la época en la que Heródoto escribió sus *Historias*. Según estos poetas, los pelasgos eran los indígenas que se encontró Dánao cuando llegó a la Argólide, y a los que, fuera como fuese, venció:

> Dánao, padre de cincuenta hijas, al llegar a Argos sentó sus reales en la ciudad de Ínaco y por toda Grecia [*Hellas*] impuso una ley, en virtud de la cual todos los pueblos que hasta entonces se habían llamado pelasgos habían de llamarse en adelante dánaos.[30]

Según Esquilo, los pelasgos se identifican claramente con los posteriores helenos, y en un acto de flagrante anacronismo llama helénicas a sus costumbres.[31]

En el siglo I d.C., Estrabón resume las fuentes que hablan de los pelasgos y añade una historia detallada de la emigración de este pueblo desde Beocia al Ática.[32] Pausanias, a finales del siglo II d.C., hace referencia a los pelasgos en Atenas, Corinto, Argos, Laconia y Mesenia, aunque estos últimos, al parecer, habían llegado a dichas regiones procedentes de Tesalia.[33] Hace hincapié,

sin embargo, en la relación existente entre éstos y los arcadios. Pelasgo era considerado el antepasado de los arcadios, y citando al poeta del siglo VI a.C. Asio de Samos, dice: «Y la negra tierra produjo a Pelasgo, semejante a los dioses».[34]

¿Puede sacarse algo en claro de todas estas referencias? No sólo a los escritores antiguos como Heródoto o Estrabón les costaba trabajo conciliar tantas dificultades; lo mismo les ha pasado a los especialistas modernos. «Probablemente se trataba del nombre de su nación: al menos las explicaciones griegas del mismo son absurdas», como decía Niebuhr, el erudito del siglo XIX, fundador de la moderna historia antigua.[35] Cien años más tarde Eduard Meyer, figura señera de la historiografía de la Antigüedad a finales del siglo XIX, se veía en el mismo apuro.[36] Los otros historiadores del presente siglo no han solido ocuparse del tema y lo más que han llegado a decir es que los pelasgos constituían un elemento significativo de la primitiva población de Grecia.[37]

Realmente resulta difícil hacerlos encajar dentro del modelo ario, según el cual los helenos conquistaron el país desde el norte. Algunos autores, como el pionero del modelo ario en el siglo XIX, Ernst Curtius, los consideraban un pueblo «semiario», que habría sido conquistado por otros arios superiores, los helenos.[38] Ello concordaría muy bien con las noticias que nos da Heródoto de que había pelasgos en la zona nororiental del Egeo, donde se hablaban lenguas anatólicas. Semejante hipótesis, sin embargo, no explica muy bien por qué, habiéndose guardado tantos recuerdos de los pelasgos, no había quedado ninguno de su sometimiento a manos de los helenos. Incluso Tucídides hace referencia a ellos y a otros pueblos diciendo que fueron «helenizados» por su gradual «contacto» con los «hijos de Helén», originarios también de la Ftiótide, cerca de Tesalia.[39]

Una forma indirecta de abordar el problema es el camino seguido por William Ridgeway, figura señera de la arqueología clásica a comienzos del siglo XX, y los eruditos contemporáneos Ernst Grumach y Sinclair Hood. Según estos autores, la conquista helénica ha sido recogida por la tradición con el nombre de «Retorno de los Heraclidas» e «invasión doria», que en realidad habrían sido movimientos tribales en la direción norte-sur ocurridos en el siglo XII a.C.[40] Tal esquema encajaría muy bien con la relación que establece Heródoto entre dorios y helenos por un lado y pelasgos y jonios por otro.[41] Se presenta un pequeño problema, y es cómo conciliar la helenización de los atenienses «pelasgos», de la que nos hablan las fuentes, con una tradición tan firmemente implantada como la que pretende que Atenas no fue nunca conquistada por los dorios. Pero tal dificultad se queda en nada comparada con el «hecho», aceptado por la mayoría de los historiadores del siglo XIX y la práctica totalidad de los del XX, de que los creadores predorios de la civilización micénica hablaban griego. De este modo, la única manera de relacionar la «invasión doria» con la «conquista aria», es decir que aquélla fue la última de una serie de oleadas migratorias. Ello, sin embargo, no supone un gran avance a la hora de entender la llegada a Grecia de los primeros hablantes de griego o «protogriego».

Como acabamos de ver por las citas de los autores griegos presentadas hace

un momento, también el modelo antiguo se enfrenta con algunos problemas por lo que a los pelasgos se refiere. Para un moderno defensor del modelo antiguo revisado, la mejor solución consiste en seguir la corriente dominante en la historiografía del siglo XIX —la de eruditos como Grote y Wilamowitz-Moellendorf— y decir que pelasgos era el nombre genérico dado a los nativos o indígenas.[42] Yo precisaría, sin embargo, que era el nombre que se aplicaba principalmente a los pueblos indígenas hablantes de una lengua indoeuropea y asimilados culturalmente hasta cierto punto por los invasores egipcio-fenicios. Ello se ajustaría muy bien con las descripciones de Esquilo y Eurípides citadas anteriormente. De modo que la orden de Dánao a los pelasgos en el sentido de que debían convertirse en dánaos, representaría la adopción por parte de aquéllos de la civilización del Oriente Próximo. Esa idea de asimilación concordaría también con el proceso de conversión de los atenienses, probablemente por mediación de Cécrope y Erecteo, de pelasgos en jonios.

De ese modo, siguiendo el modelo antiguo, no nos vemos obligados a enfrentarnos al problema al que se enfrentaban los seguidores del modelo ario a la hora de entender cómo es que los autores antiguos veían en los pelasgos a los primitivos habitantes «bárbaros» de Grecia y al mismo tiempo los consideraban de alguna manera helenos. Resulta asimismo sorprendente que en épocas posteriores soliera relacionarse a los pelasgos con lugares perdidos como Arcadia, el Epiro o los confines de Tesalia. En este caso podría considerárseles una especie de «protogriegos» parcialmente no asimilados. (Podríamos encontrar una situación análoga en la distinción imprecisa que se hace entre los vietnamitas del delta del río Rojo y los muong de las montañas del sur, cuya lengua y cuya cultura son parecidas a las de los vietnamitas, pero con muchos menos préstamos culturales de China que éstos. No obstante, carecemos de pruebas que respalden esta especulación.) Sabemos asimismo que los arcadios, al menos a finales de la época micénica, hablaban griego. Arcadia además, según parece, estaba llena de influencias egipcias y semíticas.[43] Tal circunstancia podría explicarse postulando una asimilación lenta, pero total, de la región. De esa forma, al igual que los galeses, que, pese a resistirse siempre al gobierno de Roma, conservaron en su lengua muchos préstamos de voces latinas y adoptaron la fe cristiana del Imperio, los arcadios habrían conservado las tradiciones de la cultura superior a la que en un principio se habían resistido. Frente a esta postura, sin embargo, siempre se podría argumentar que se les llamaba «pelasgos» a causa sencillamente de su posterior tradicionalismo.

Los arcadios no fueron los únicos griegos que conservaron elementos de la cultura micénica en plena Edad del Hierro. Lo mismo cabría decir de los jonios y de los eolios. La gran excepción serían los dorios. Ello suscita el problema de cuál era la naturaleza de la cultura doria o la de los pueblos de la Grecia septentrional y noroccidental, de quienes se supone de forma harto plausible que procedían aquéllos. No hay muchas dudas respecto a la presencia de influencias religiosas egipcias y semíticas por toda la parte septentrional de Grecia y en Tracia. Tenemos asimismo los vínculos específicos que unían al centro oracular más antiguo de la zona, la «pelásgica» Dodona, con el oráculo egipcio-

libio de Amón en el oasis de Siwa y el gran oráculo de Amón en Tebas, tema que analizaremos en el volumen III de la presente obra.

Pero es que, además, los caudillos dorios se jactaban de ser «Heraclidas», esto es, descendientes de los colonizadores dánao-egipcios, que habían sido sustituidos después por la dinastía de los Tantálidas o Pelópidas, llegados, al parecer, de Anatolia en el siglo XIV. Es evidente que los reyes dorios seguían enorgulleciéndose de sus antepasados egipcio-hicsos en plena época helenística.[44] A pesar de todo, no se ha encontrado ningún palacio micénico en todo el noroeste de Grecia, y cabría suponer que esta región se habría visto en general mucho menos afectada por las influencias orientales que el resto de Grecia. Por lo demás, el «Retorno de los Heraclidas» dorios, a pesar de sus pretensiones de ser dánaos legítimos, quizá comportara también algún aspecto de revolución social y nacional. Algunos arqueólogos han señalado un nuevo brote de la cultura premicénica del Heládico medio después de la destrucción de los palacios. Por consiguiente, bien podría darse el caso de que la época micénica concluyera debido a las invasiones de dorios no asimilados, que habrían contado —al menos en algunas zonas— con el apoyo de los campesinos asimilados solamente de manera parcial, que vivían en el marco de las economías palaciales.[45]

En cualquier caso, las referencias a la presencia de pelasgos en la Grecia continental encajan de forma bastante razonable en el modelo antiguo, según el cual el término «pelasgo» era sólo el nombre que se daba a los griegos nativos no asimilados. Este panorama, sin embargo, no sería incompatible con los primitivos pelasgos, éstos ya helénicos, de Creta.[46] La gran dificultad con la que se topa el modelo antiguo revisado procede, por otra parte, de la afirmación explícita de Heródoto de que, a su juicio, los pelasgos no hablaban griego. Según parece basaba enteramente su pretensión en los testimonios de la zona nororiental del Egeo, pero en este caso resultaría bastante plausible pensar que el término «pelasgo» está empleado en el sentido lato de «nativo». Al parecer, la causa de tanta confusión en los autores antiguos y modernos habría sido su pretensión de unificar a todos estos pueblos tan dispares.

LOS JONIOS

Los jonios constituían, junto con los dorios, una de las dos grandes tribus griegas. En época clásica habitaban una amplia franja de la zona central del Egeo que iba desde el Ática hasta «Jonia», en las costas de la península de Anatolia. Poseían unas tradiciones fuertemente arraigadas, según las cuales antes de la llegada de los dorios habrían habitado una zona mucho más extensa de Grecia, viéndose obligados a emigrar hacia el este tras la invasión de ese pueblo. Siguiendo casi con toda seguridad una tradición antigua, Heródoto relacionaba a los pelasgos con los jonios:[47]

> Por cierto que, durante todo el tiempo que, en el Peloponeso, ocuparon la región que en la actualidad se llama Acaya —antes de que Dánao y Juto llegaran al Peloponeso—, los jonios, al decir de los griegos, recibían el nombre de pelasgos de la costa, pasando a llamarse jonios en memoria de Ión, hijo de Juto.
> Los isleños ... eran también un pueblo pelasgo, pero posteriormente recibieron la denominación de jonios por la misma razón que los jonios de la Dodecápolis, oriundos de Atenas.[48]

Los jonios del Ática y de Jonia, en la costa de Asia Menor, hacían mucho hincapié en la antigüedad de sus orígenes y en su carácter autóctono. Nadie niega que el nombre I(a)ōn, que aparece escrito en lineal B en la forma ia-wo-ne, es el mismo que el semítico occidental Yâwân, el asirio Yawani o Yamani, el persa Yauna y el egipcio demótico Wynn, todos los cuales significan «griego». Todas las autoridades en la materia, sin embargo, presuponen que el nombre Ión es griego, pese a que carece de una etimología indoeuropea.[49] El origen más plausible de todo este conjunto de nombres, así como del que recibían los indígenas con los que se encontraron los legendarios invasores egipcio-fenicios de Beocia, a saber los aonios o hiantes, sería, al parecer, el término egipcio *ʾIwn(ty(w))*, «arqueros, bárbaros».[50] Esta palabra no sólo se atestigua más de mil años antes que las otras, sino que evidentemente procede etimológicamente de *ỉwnt*, «arco», y *ỉwn*, «pilar o tronco de árbol».

El hecho de que los textos egipcios suelan aplicar este nombre a otros pueblos africanos y no lo empleen para designar a los griegos, para los cuales tenían otras denominaciones, no debilita seriamente la verosimilitud de esta derivación. El uso indiscriminado de la palabra «indio» en nuestro idioma, aplicada a pueblos completamente distintos entre sí, demuestra lo fácil que puede resultar intercambiar los vocablos que designan en general a los «nativos» o «bárbaros». En este caso sabemos que los hablantes de lenguas semíticas occidentales empleaban un término muy semejante para designar específicamente a los griegos, al menos a finales del primer milenio a.C. Según hemos dicho ya en la Introducción, la divinidad egipcia del desierto y de todos los yermos situados más allá del valle del Nilo, así como de sus habitantes, era St, transcrito en griego Seth y en acadio Sutekh. En el volumen III defenderemos la tesis de que Seth era el equivalente de Posidón, de modo que resulta curiosísimo comprobar que, según los conocimientos convencionales de la Grecia del siglo v, el padre de Ión, epónimo legendario de los jonios, fue un alborotador llamado Juto —*Xouthos*—, nombre que fonéticamente podría proceder de St. La relación semántica existente entre estos dos nombres se vería reforzada por el hecho de que Posidón era el dios patrón de los jonios.[51]

De esta manera, el modelo antiguo revisado es capaz de proporcionar una etimología plausible para los nombres de Juto e Ión, así como una explicación de las relaciones que los autores antiguos observaban entre los pelasgos y los jonios. Gracias a él empezarían en general a cobrar sentido los diversos datos cuya armonización resultaba un auténtico rompecabezas para muchos brillantes especialistas que intentaron entenderlos según los presupuestos del modelo ario.

La colonización

Al estudiar las tradiciones griegas relativas a la colonización, resultaría muy útil, a mi juicio, distribuirlas en tres categorías. En primer lugar, tenemos unas tradiciones vagas, por no decir incoherentes, relacionadas con figuras legendarias como la de Ínaco, rey de Argos, o las de los tebanos Anfíon y Zeto. En segundo lugar, están las relativas a Cécrope en el Ática o Radamantis en Creta y Jonia, objeto ya de debate en la Antigüedad. En tercer lugar, están las leyendas de Cadmo, Dánao y Pélope, aceptadas en general por todo el mundo. Como dije anteriormente, en mi opinión los griegos tendían a rebajar la magnitud de las influencias y la colonización del Oriente Próximo por motivos relacionados con su orgullo cultural. Además, estoy convencido de que todas esas leyendas contienen un fondo interesantísimo de verdad histórica, y de que esta escala creciente de oscuridad que hemos establecido puede explicarse recurriendo a criterios cronológicos: cuanto más reciente sea la colonización, más claro será el panorama de la misma que podamos tener. Este volumen va a ocuparse en buena medida de las leyendas de Dánao y Cadmo, por cuanto las colonizaciones más recientes constituyeron el principal campo de batalla de los expertos durante la caída del modelo antiguo y el triunfo del modelo ario.

En primer lugar deberíamos examinar la colonización de Tebas por Cadmo. Constituía el principal baluarte del modelo antiguo porque estaba amplia y vigorosamente atestiguada, y porque el respeto que inspiraban los fenicios semitas duró varias décadas más que el que se sentía por los egipcios africanos. Entre los especialistas en clásicas de habla inglesa, las investigaciones realizadas en torno a la figura de Cadmo se han visto dominadas por la influencia de un artículo de A. W. Gomme publicado en 1913. Según este autor, la colonización cadmea y, en consecuencia, todas las demás colonizaciones habían sido un invento de los historiadores «racionalistas» de comienzos del siglo v, en la época inmediatamente anterior a Heródoto.[52] Sin embargo, siempre fue muy difícil defender una postura tan extremista, y hoy día resulta totalmente insostenible. Ante todo, está el hecho absolutamente improbable de que en un siglo caracterizado por un ardor patriótico tan grande como el siglo v, surgieran y se difundieran de forma tan subitánea unas leyendas tan ricas en detalles, tan variadas y tan poco nacionalistas. En segundo lugar, no podemos olvidar los testimonios de carácter pictórico: tenemos un fragmento de vaso del siglo VII representando a Europa vestida con ropas orientales, pero además poseemos otras representaciones similares del mismo personaje y de las Danaides de época anterior.[53]

El argumento fundamental, sin embargo, nos lo proporciona la literatura. Aunque Homero no menciona en absoluto estas colonizaciones, lo cierto es que tampoco habría tenido motivos para hacerlo. Sus epopeyas, aunque contienen desde luego materiales antiguos, tratan de las postrimerías de la época micénica, y no de sus comienzos varios siglos antes. La *Ilíada* está repleta de alusiones a los dánaos y a los cadmeos, cuyos epónimos, Dánao y Cadmo, procedían de Egipto o Fenicia, según habrían reconocido inmediatamente, cuando me-

nos, los griegos de época posterior. Tanto Homero como Hesíodo llaman a Europa, considerada siempre hermana o pariente cercanísima de Cadmo, «hija de Fénix», en griego *Phoinix*. Reacios, como siempre, a admitir que esto pudiera suponer la más mínima relación con Fenicia, Karl Otfried Müller y otros críticos de las fuentes señalaban, no sin razón, que la palabra *phoinix* tiene otros muchos significados y que no es preciso relacionarla directamente con Oriente Medio.[54]

Sin embargo, en vista del empleo tan frecuente en Homero del término *phoinix* en el sentido de «fenicio», así como de la posterior identificación de Europa y Cadmo con Fenicia, este argumento parece un poco traído por los pelos, sobre todo cuando sabemos que Hesíodo llamaba a Fénix padre de Adonis, cuya raigambre fenicia queda fuera de toda duda, lo mismo que el origen de su nombre, procedente del cananeo *ʾådôn*, «señor».[55] Además, después de que Gomme escribiera su artículo, apareció un fragmento de los *Catálogos de mujeres* de Hesíodo en el que se llama a Europa hija del «noble fenicio», y se dice que su raptor, Zeus, la llevó al otro lado del «salado mar».[56] Ello confirma que la historia de Europa, que el escoliasta de *Ilíada*, XII, 292 atribuía a Hesíodo y al poeta del siglo V Baquílides, existía ya en tiempos del primero.

En cuanto a Dánao, tenemos el testimonio de Hesíodo, según el cual él y sus hijas se encargaron de abrir unos pozos en beneficio de la ciudad de Argos, y además todo lo que comportan sus relaciones con Egipto. Tenemos asimismo un fragmento de un poema épico antiguo, la *Danaida*, que nos presenta a las hijas de Dánao armándose junto a las riberas del Nilo.[57] Por consiguiente, aunque quisiéramos dudar de la antigüedad de las fuentes de Esquilo, Eurípides y Heródoto, hay otros testimonios que permiten remontar con muchísima probabilidad las leyendas de Dánao y Cadmo a los tiempos de la épica más temprana.

Para saber de qué estamos hablando, yo creo que sería conveniente examinar, llegados a este punto, las diferentes opiniones que existen en torno a las fechas en que vivió el mayor de los poetas épicos, Homero, y su casi contemporáneo, Hesíodo. Los antiguos solían datar a Hesíodo antes que a Homero, y situar a ambos entre 1100 y 850 a.C.; en cualquier caso definitivamente antes de la primera Olimpíada de 776.[58] En la actualidad, los especialistas tienden a invertir el orden. A Homero se le sitúa entre 800 y 700 a.C., y a Hesíodo más o menos en torno a esta última fecha. Este retraso de las fechas de uno y otro se basa fundamentalmente en que a partir de los años treinta de este siglo la investigación científica convencial ha venido sosteniendo que el alfabeto no se introdujo en Grecia hasta el siglo VIII. Como ha escrito el experto George Forrest:

> Hesíodo, lo mismo que Homero, vivió en un período de transición de la composición oral a la escrita. Resulta efectivamente verosímil que fueran los primeros, o al menos se contaran entre los primeros, que pusieron por escrito su versión particular de una larga tradición oral.[59]

Sin embargo, hoy día incluso los especialistas en clásicas tienden a datar la introducción del alfabeto fenicio en Grecia en el siglo IX o incluso a finales del X a.C. Algunos semitistas han fechado la transmisión del alfabeto cananeo en el siglo XI, mientras que, según mi teoría, ésta debió de producirse antes del 1400 a.C.[60] Por consiguiente, basarse en el alfabeto para desafiar a la cronología antigua sería un grave error. Otra razón para rebajar las fechas de Homero es que en la *Ilíada* la mayor parte de los objetos suntuarios proceden de Fenicia, y que en la *Odisea* se hace referencia a la presencia de fenicios en el Egeo. Por lo tanto, teniendo en cuenta que la llegada de estos últimos tuvo supuestamente lugar en el siglo IX a.C. como muy pronto, Homero, si es que existió un individuo de este nombre, no podría haber vivido antes de esa fecha.[61] Este argumento, sin embargo, se utilizó antes de que los hallazgos arqueológicos más recientes indicaran que la presencia de los fenicios en la zona del Egeo data del siglo X, si no de finales del XI. Estas nuevas pruebas cuadran bastante bien con las razones históricas de peso que propugnan que el auge de la expansión fenicia tuvo lugar entre el 1000 y el 850 a.C.[62]

Otra de las razones que se alegan para situar a Homero a finales del siglo VIII, o incluso en el VII, es que buena parte de la *Odisea* se localiza en la zona occidental del mundo griego, y se arguye que los griegos no habrían podido conocer la parte central del Mediterráneo antes de colonizar Sicilia y el sur de Italia a finales del siglo VIII.[63] En mi opinión, convendría por muchos conceptos considerar a esta obra una versión griega del *Libro de los muertos* egipcio, y tanto en la cosmología egipcia como en la griega las islas de poniente se asocian con los infiernos y con el reino astral de los muertos.[64] No obstante, aun prescindiendo de esta hipótesis, es evidente que a finales de la Edad del Bronce existía un comercio micénico bastante importante y que, admitiendo incluso que los griegos no estuvieran directamente implicados en él, tendrían que haber estado al corriente de las actividades fenicias en la parte occidental del Mediterráneo durante los siglos XI, X y IX a.C.

Las razones que se aducen para colocar a Hesíodo después de Homero son en primer lugar que supuestamente Hesíodo

> ... no se cuenta entre los poetas épicos ... sus puntos de vista son siempre personales y contemporáneos ... Hesíodo forma enteramente parte del presente de la Edad del Hierro, en concreto del mundo griego arcaico del siglo VIII y comienzos del VII a.C.[65]

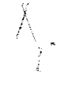
Se dice también que, como la *Teogonía* de Hesíodo se basa claramente en unos modelos del Oriente Próximo cuyo tipo no se desarrolló hasta después del 1100, éstos no habrían podido introducirse en Grecia antes del 800 a.C., cuando, según pretenden algunos, se estableció una colonia griega en Al Mina, en la costa de Siria.[66] La *Teogonía* de Hesíodo pertenece a un género de poemas cuyos exponentes pueden rastrearse por todo Oriente Medio desde el tercer milenio a.C., y no hay motivos para dudar de que en la Grecia micénica existiera alguna forma o formas del mismo.[67] No obstante, la versión de He-

síodo contiene, al parecer, ciertas peculiaridades que como mejor se explican es teniendo presentes las tradiciones de comienzos del primer milenio.[68] Por lo demás, hay serias dudas respecto a la existencia de una colonia griega en Al Mina, y lo más probable es que tanto Hesíodo como sus contemporáneos conocieran esas teogonías a través de Fenicia, de donde, por otra parte, parece que procedía el vino favorito de Hesíodo.[69]

En resumidas cuentas, los motivos para desechar las tradiciones antiguas relativas a la época en que vivieron Homero y Hesíodo parecen bastante inconsistentes. Hallaríamos razonable aceptar como hipótesis de trabajo la actitud unánime de los escritores de las épocas clásica y helenística que consideraban a Hesíodo anterior a Homero, y que el primero floreció en el siglo X y el segundo hacia comienzos del IX. No obstante, sean cuales sean las fechas que les adjudiquemos, no parece que haya razón suficiente para dudar de que en las tradiciones griegas más antiguas que se han conservado se hallan rastros de las leyendas relativas a la colonización egipcia y fenicia.

LAS COLONIZACIONES EN LA TRAGEDIA GRIEGA

Aunque en otras obras del mismo período se hace referencia a colonos procedentes de Egipto y Fenicia, vamos a centrarnos aquí en un drama cuyo tema principal es el asentamiento de unos extranjeros en la Grecia continental: *Las suplicantes* de Esquilo. La opinión más corriente es que *Las suplicantes* constituye la primera obra, por lo demás la única conservada, de una trilogía o tetralogía. Los títulos de las piezas perdidas serían, según parece, *Los Egipcios, Las Danaides,* y el drama satírico *Amimone*, y por el contenido de *Las suplicantes* y los textos posteriores que tratan de este mito, queda patente cuál es el argumento general de las cuatro piezas.



Ío, hija del rey Ínaco de Argos, fue amada por Zeus. Hera, en uno de sus múltiples raptos de celos, convirtió a la joven en vaca y se dedicó a atormentarla con un tábano. Ío pasó por muchos lugares huyendo de esta tortura, hasta que finalmente se detuvo en Egipto, donde dio a luz al hijo de Zeus, Épafo. Entre los descendientes de éste se incluirían Libia, Posidón, Belo, Agénor —rey de Tiro y padre de Cadmo y Europa—, así como los gemelos Dánao y Egipto.[70] Dánao tuvo cincuenta hijas y Egipto cincuenta hijos. Los dos hermanos se pelearon, pero al final hicieron las paces y las Danaides acabaron casándose con los egipcios, aunque en la misma noche de bodas las recién casadas, con una sola excepcion, mataron a sus esposos. Lo cierto es que no se sabe muy bien cómo Dánao se hizo con el trono de Argos. Las distintas versiones del relato muestran grandes diferencias, sobre todo en lo referente al lugar en que se desarrolla la acción: en unas pasa en Egipto y en otras en Argos.

Las suplicantes narra un episodio de esta historia, a saber: la llegada a Argos en calidad de suplicantes de las hijas de Dánao, que vienen huyendo de Egipto y de las malas intenciones de sus primos los egipcios. El rey de la ciudad, Pelasgo, les concede refugio en el santuario de Zeus Hicesio, «el Suplicante». Se presentan un heraldo de Egipto y sus hijos solicitando en tono altanero

que le sean entregadas las hijas de Dánao. En un alarde de patriotismo helénico, Pelasgo se niega a hacerlo y la obra termina con los planes de Dánao y sus hijas de instalarse en Argos en compañía de Pelasgo y su pueblo.

Generalmente, no se tiene conciencia de hasta qué punto se ha politizado el estudio de esta obra y de toda la trilogía en su conjunto. Los romántico-positivistas alemanes y también otros eruditos posteriores han insistido una y otra vez en que se trata de la primera obra conservada de Esquilo y, fundamentalmente, de cualquier otro dramaturgo. De hecho la datación de esta tragedia se ha convertido en piedra angular de la filología clásica moderna:

> Hasta ahora los especialistas han tenido a las *Supplices* [*Las suplicantes*] por la obra de Esquilo más antigua entre las conservadas; si admitimos retrasar su fecha, cualquier intento de estudiar la literatura resultará vano.[71]

No obstante, un papiro publicado en 1952 da a entender más bien que la trilogía ganó el concurso del año 464-463 a.C., de modo que sería una obra de madurez de su autor.[72] Tal circunstancia casa perfectamente con la gran estima en que fue tenida la obra en Atenas durante los siglos V y IV. Un filólogo clásico contemporáneo, el doctor Alan Garvie, ha venido a demostrar palmariamente la vacuidad de los argumentos de quienes pretenden adelantar la fecha de la tragedia basándose en criterios métricos, léxicos y de estructura dramática.[73] Pero ¿qué razón había para tildar unánimemente a la obra de «inmadura»? Pues lo más probable es que se considerara indigno del mayor de los poetas trágicos griegos que en su época de máxima plenitud tratara un tema que podía dar a entender que en un momento dado los egipcios se habían instalado en el Peloponeso.

Ha habido asimismo numerosos intentos de minimizar los aspectos egipcios de la obra, que posteriormente habrían de convertirse en puntales del modelo antiguo. Por ejemplo, aunque suele decirse que Ío procede de Argos, la mayoría de las fuentes coinciden en considerarla solamente antepasada lejana de Egipto y Dánao. Los dos hermanos, por tanto, así como sus hijos, se habrían egiptizado, si es que no eran ya puramente egipcios, y a las Danaides se las llama específicamente «negras».[74] La mayoría de los eruditos alemanes, sin embargo, han preferido atender la versión de uno de los escoliastas, quien diría, según cabría interpretar, que los hermanos Dánao y Egipto eran hijos de la propia Ío. El mismo escoliasta afirma también que la acción de toda la trilogía se desarrolla en Argos. Esta ha sido la versión preferida a todas las demás fuentes, algunas de las cuales sostienen que los acontecimientos sucedieron en su totalidad en Egipto, y todas ellas, incluidos los versos de *Las Danaides* citados anteriormente, presentan a las Danaides como provenientes de Egipto.[75]

Pese a las críticas de los partidarios del modelo ario, no cabe duda de que Esquilo rebosaba de lo que nos convendría llamar nacionalismo helénico, y de que deseaba amortiguar el impacto que pudiera producir la idea de una invasión. Al fin y al cabo había asistido a los momentos culminantes de las guerras Médicas. Como aristócrata ateniense que era, participó en la decisiva batalla

de Maratón, en 492 a.C., que puso freno a la invasión en toda regla de Grecia. Su tragedia *Los persas* expresa directamente la apasionada xenofobia de su generación. En *Las suplicantes* estos sentimientos apenas logran disimularse un poco:

> Eh, tú, ¿qué estás haciendo ahí? ¿Con qué razones ultrajas a esta tierra de varones pelasgos? ¿Es que crees que has venido a un pueblo de mujeres? Para ser bárbaro, eres por demás insolente con los griegos.[76]

Hallándose integrado en un ambiente tan apasionadamente patriotero, lo más lógico sería suponer que Esquilo deseara suavizar y no exagerar los componentes egipcios que pudiera tener este ciclo mítico. Y el texto nos suministra numerosas pruebas de que efectivamente se da esta contención; pero, para poder demostrarlo, tendré que seguir exponiendo mis argumentos y recurrir a un enfoque reservado por lo general a los volúmenes II y III de la presente obra.

Los elementos de una leyenda pueden clasificarse más o menos según su valor histórico. Los motivos menos valiosos son los habituales en los típicos cuentos populares; este sería el caso, por ejemplo, de la historia de las cincuenta hijas que se casan con los cincuenta hijos y luego los matan. Aparecen también temas folklóricos en otros contextos, pero desde luego se encuentran en lugares muy significativos. Los informadores egipcios de Diodoro Sículo comentaron a este autor que los griegos habían trasladado los orígenes de Ío de Egipto a Argos.[77] Michael Astour ha demostrado cuánto se parece la historia de Ío, Zeus y Hera a la semítica de Agar que aparece en la Biblia. Esta última, cuyo nombre parece derivar del semítico √hgr, «andar errante», fue amada por Abraham, que la dejó encinta, y la mujer de éste, Sara, la obligó después a retirarse al desierto. Cuando estaba a punto de fenecer, Dios le proporcionó un oasis en el que descansar y en el que dar a luz a Ismael, mitad hombre y mitad animal. Astour cita también un curioso pasaje de Jeremías —«Una hermosa novilla es Egipto, pero sobre ella ha caído un tábano procedente del norte»—, y da a entender que el público del profeta israelita conocía la leyenda. Astour utiliza estos dos textos para destacar la influencia semítica que, a su juicio, es perceptible en las leyendas relativas al asentamiento de Dánao en Grecia.[78]



Sin embargo, parece que los indicios de la presencia de la mitología egipcia son incluso más numerosos. Por ejemplo, en *Las suplicantes*, verso 212, Dánao invoca al «ave de Zeus» y el coro responde invocando «a los rayos salvadores del sol». Los comentaristas se han visto obligados a ver en este fragmento un sorprendente paralelo con el halcón del dios egipcio equivalente a Zeus, es decir Amón-Ra, aunque tienden a restar importancia al detalle calificándolo de «egiptizante», más o menos como si fuera un rasgo tardío y superficial.[79] En otro momento se hace referencia a un Zeus «inferior» o «subterráneo», que saluda a los muertos a su llegada, y a «otro Zeus» que preside el tribunal que en los infiernos juzga las malas acciones de los hombres. Llama la atención el enorme parecido que esto tiene con el juicio de los muertos del egipcio Osi-

ris, por lo que nada tiene de extraño que se haya comparado con ciertos pasajes de la *Odisea* que son, en opinión de numerosos expertos, de carácter «órfico» y en último término egipcio.[80]

Todas estas referencias resultan muy sugestivas. Los testimonios históricos «de más peso», sin embargo, que podemos encontrar en las leyendas nos los proporcionan los nombres propios, y a este respecto es imprescindible remitirse a la reciente obra del filólogo clásico y crítico literario Frederic Ahl. Según ha demostrado, los autores clásicos se caracterizan por su enorme sofisticación, por lo que, asegura, es necesario acercarse a sus textos con la misma actitud que si nos acercáramos, por ejemplo, a *Finnegans Wake*. En su opinión, convendría no imponerles —como han hecho muchos especialistas en clásicas— un mero significado «monista» o único. En la práctica, dice, habría que investigar la densa red de juegos de palabras, anagramas y paralelismos estructurales que dan a los textos una gran variedad de significados o «lecturas», a menudo contradictorios. Además, no habría que tratar a la ligera esos juegos de palabras, sino que debería pensarse que nos revelan una serie de concomitancias y verdades muy profundas, cuando no sagradas.[81]

No cabe duda de que *Las suplicantes* merecen este tratamiento. Garvie se refiere al

> ... uso de palabras cuyo sonido o forma sugieren uno u otro de los motivos, aunque su significado propio sea muy distinto. En *Supplices*, 117, βοῦνιν, que significa «tierra montuosa», parece, sin embargo, querer decir «tierra de la vaca» [la raíz βου- significa «vaca»], mientras que 'Απίαν recuerda a Apis, equivalente egipcio de Épafo (cf. verso 262). Se trata de algo más que un simple calambur. Su origen está en la idea de que un nombre no es simplemente algo convencional, sino que pertenece intrínsecamente al objeto al que representa.[82]

Garvie pasa a continuación a señalar los paralelismos específicos que existen entre el nombre Épafo y la raíz *epaph-*, que aparece muy a menudo en la obra y que posee dos significados, a saber, «agarrar, apoderarse de» y «acariciar». Existe también la palabra *epipnoia*, que significa por un lado el suave aliento de Zeus que deja encinta a Ío y por otro la fiera tormenta que se cierne sobre las Danaides.[83] Aparte de estas palabras y de Apia(n), Jean Bérard ha indicado una asociación más del nombre de Épafo, a saber, el de dos o tres faraones hicsos llamados ꜣIp.py, traducidos convencionalmente al griego por Apofis o Afofis.[84] Como subraya Astour, la diferencia en la vocalización podría explicarla el hecho de que el egipcio tardío sufrió un paso de vocales *a*>*o* a finales del segundo milenio.[85] Ello daría a entender que el nombre Épa*fo* habría entrado en griego antes de esa fecha y hablaría en contra del carácter tardío de la «egiptización».

El topónimo Apia, utilizado rara vez fuera de esta obra, significa generalmente Argos, pero en otros sitios se aplica a todo el Peloponeso. Se ha relacionado de manera harto plausible con las formas homéricas *apios*, «distante», y *apiē gaiē*, «tierra lejana».[86] Sin embargo, no es muy verosímil que ese sea su

origen, y además Apia tiene muchas otras asociaciones. Para los antiguos —y así han llegado a reconocerlo los especialistas modernos desde 1911— resultaba evidente que dicho nombre recordaba al buey Apis egipcio y, por consiguiente, se relacionaría con Ío y con su hijo egipcio Épafo.[87] El culto del buey Apis en Menfis data de la dinastía I, pero su influencia alcanzó su punto culminante a partir de la XVIII y la forma egipcia original de su nombre es Ḥpw.[88] Ḥp o Ḥpy se llama uno de los hijos de Horus, personaje destacado del *Libro de los muertos*, cuya responsabilidad específica consiste en ser guardián del norte.[89] Por lo tanto, desde la perspectiva egipcia, se relacionaría con Grecia. A primera vista resultaría un tanto rebuscado asociar su nombre con la palabra griega Apia, pero en *Las suplicantes* nos encontramos con el siguiente pasaje:



> Y el mismo suelo de esta tierra Apia ha tiempo fue nombrado en memoria de un médico. Porque Apis, viniendo de la ribera de Naupacto, hijo de Apolo que era adivino y médico, limpió esta tierra de monstruos destructores de hombres que, manchada con las impurezas de las sangres antiguas, hizo nacer la tierra cual medicina de su mancha: hostil compaña, turba de serpientes. Haciendo de éstos medicina que extirpa y que libera en forma irreprochable para esta tierra argiva, Apis logró un recuerdo en las plegarias ...[90]

Deberíamos subrayar que en el panteón egipcio Ḥpy era el guardián de la urna canópica que contenía el intestino delgado, y en el *Libro de los muertos* una de sus principales funciones consiste en proteger a los muertos y matar a los demonios con figura de serpiente que los amenazan.[91] Normalmente se identificaba a Apolo con Horus, el padre de Ḥpy. La complejidad de estos paralelismos los hace tanto más verosímiles. Sin embargo, a diferencia de los orígenes aparentemente antiguos del nombre de Épafo, el de Apis —al menos en este contexto— parece más reciente. El adjetivo Apia no figura en Homero y la historia de su epónimo que acabamos de citar sólo aparece en este pasaje y da la impresión de que no forma parte de una tradición más general.

Épafo y la tierra Apia no son casos aislados. La mayor parte de los nombres de *Las suplicantes* poseen unas connotaciones egipcias muy fuertes, de las cuales voy a dar sólo unos cuantos ejemplos. A Ínaco, cuyo nombre es hasta ahora el que en general parece más argivo de toda la obra, se le considera normalmente rey de Argos y padre de Ío. Posteriormente pasaría a ser el principal río de la ciudad y, como tal, se le comparaba a menudo con el Nilo. En el siglo XVIII, sin embargo, la actitud cambió por completo. El brillante y valeroso erudito Nicolas Fréret, por ejemplo, basándose en uno de los Padres de la Iglesia, san Eusebio, sostenía —de forma harto dudosa— que Ínaco era un colonizador egipcio.[92] Fréret argumentaba que su nombre era muy corriente en Oriente Medio y que significaba «hombre famoso por su fuerza y su valentía», y citaba el término bíblico *‹ănâq*, transcrito Enak o Enach en el griego de los *Setenta*, y el griego *anax, anaktos*, «rey».

La palabra *‹ănâq* es bastante ambigua. Se emplea para designar a los soberanos de Qiryat ›Arba‹, que, al parecer, eran hititas, pero por lo general hace referencia a los filisteos, famosos por su poder y su alta estatura, que casi

todo el mundo admite que procedían del Egeo.[93] Como el término *(w)anakt-* aparece aparte del griego también en frigio, *ʿănâq* bien podría derivar de esta lengua. Dejando a un lado lo dudoso de tal etimología, nos encontramos con otro problema, a saber, la indicación clarísima de que Qiryat ʾArbaʿ fue fundada en el siglo XVII o incluso XVIII a.C.[94] Pero si, como yo creo, los filisteos eran fundamentalmente greco-hablantes, la forma frigia sería un préstamo de éstos.[95]

En cualquier caso Fréret desconocía la existencia de la raíz egipcia √ʿnḫ, que vendría a reforzar su tesis general. El significado básico de esta raíz es el de «vida», como vemos en el famoso símbolo del *ankh*, aunque su campo de acción podía extenderse mucho. La fórmula *ʿnḫ ḏt*, «¡viva por siempre!», era la que habitualmente se empleaba detrás del nombre del faraón reinante, lo cual nos proporciona una etimología bastante plausible para el griego *(w)anax, (w)anaktos*, «rey», para la que no se conocía ningún posible origen indoeuropeo.[96] Otro significado de la raíz *ʿnḫ* es el de «sarcófago», que, al parecer, sería la etimología del griego *Anaktoron*, el relicario sagrado, figura central de los misterios de Eleusis.

Más relevante para el punto que estamos tratando ahora es el empleo de *ʿnḫ* en la frase *mwʿnḫ* para designar al agua «viva». De la misma manera se utiliza el término *Anaktos* concretamente en el siguiente verso de la epopeya perdida la *Danaida*, ποταμοθ Νείλοιο Ἄνακτος, «del real/viviente río Nilo». El Nilo era famoso por su fertilidad y por sus poderes vivificadores. Además, según el mitógrafo Apolodoro, que probablemente date del siglo I d.C., la madre de Egipto y Dánao fue una hija del Nilo, llamada Anquínoe, *Anchinoē*. La posibilidad de que su nombre derive de la forma egipcia **ʿnḫnwy*, «aguas vivas» o «vida de agua», se ve aumentada por la variante Anquírroe, *Anchirrhoē* o *Anchirhoē*: ¡y *rhoē* significa en griego «río» o «corriente»![97]

La existencia de unos complejos semánticos tan curiosos —lo mismo en griego que en egipcio— relacionados con la realeza, los sarcófagos y las corrientes de agua, reduciría prácticamente a cero la posibilidad de que se tratara de una mera coincidencia casual. Además, el triple valor de Ínaco como rey, progenitor y río, así como los frecuentes contrastes que se establecen entre él y el Nilo, nos hablarían de una compleja paronomasia o juego de palabras tanto en egipcio como en griego del tipo propuesto anteriormente para Ḥpw/y ~ Apis/Apia. En este caso, además, aunque la poesía épica emplee el término Ἄνακτος, el hecho de que ni Homero ni Hesíodo utilicen el nombre de Ínaco y de que este último dé otro nombre al padre de Ío, sugiere que esta relación egipcio-griega es efectivamente una elaboración reciente.

El nombre de la hija de Ínaco, Ío, ha sido derivado del verbo *ienai*, «ir, marchar», que se correspondería netamente con la etimología de Agar, procedente de √hgr, «marchar».[98] Existen, sin embargo, otras etimologías egipcias y semíticas igualmente claras. Los comentaristas modernos admiten el evidente juego de palabras que se hace en la obra entre los términos Ἰω, «Ío», Ἴων, «jonio», e Ἴον, «violeta».[99] El origen egipcio de «jonio» lo hemos propuesto ya un poco antes. La etimología de Ío sería doble, y la palabra podría venir en primer



lugar del egipcio *ỉ῾ḥ*, «luna», que en bohérico, dialecto del copto, se dice *iōẖ*.[100] Además, existen tradiciones según las cuales *iō* sería una forma dialectal argiva para designar a la luna. En relación con todo esto, como señala Ahl, está la asociación establecida entre Ío e Isis, la cual se relacionaba con la luna en los estadios más tardíos de la religión egipcia. Ahl señala, además, las connotaciones lunares y femeninas de la vaca, sumadas a la presencia en ella de cuernos.[101] Aquí es donde encontramos la segunda etimología egipcia de Ío, que en mi opinión es la básica: la que la haría proceder de *ỉḥt*, «vaca» (plural *ỉḥw*), y de *ỉw*ȝ, «animal vacuno doméstico de cuernos largos».

Entre los nombres de los descendientes de Ío hemos estudiado ya el de Épafo. Libia, derivado de la forma tardoegipcia Rb, es, en mi opinión, una variante de Atenea.[102] Muchos eruditos han hecho derivar el nombre de su hijo Belo de la raíz semítica *b῾l*, en su sentido genérico de «señor» o bien específicamente en el del dios de ese nombre.[103] El nombre de Fénix se halla claramente relacionado con Fenicia.[104] Paradójicamente, Agénor, rey de Tiro, es el único miembro de la familia que lleva un nombre griego, que significa «viril» o «valiente». La etimología del nombre de Egipto es obvia. Originalmente Ḥ(t)-Kȝ-Ptḥ, «Templo del espíritu de Ptah», era el nombre de la capital del Bajo Egipto, Menfis. A finales de la Edad del Bronce, sin embargo, parece que se utilizaba habitualmente por toda la zona del Mediterráneo oriental con el sentido general de «egipcio», y en la Grecia micénica tenemos atestiguado el nombre de persona Ai-ku-pi-ti-jo.[105]

El nombre del hermano gemelo y rival de Egipto, Dánao, aparece escrito Da-na-jo en lineal B, pero nos plantea un problema mucho más complejo y fascinante. No existe ningún personaje de este nombre ni en la historia ni en la mitología egipcias. Posee, en cambio, una relación muy añeja con el mundo egeo, que podría remontarse hasta el tercer milenio.[106] En lineal A se atestigua la forma Da-na-ne; T›inȝy o ta-na-yu es el nombre egipcio de Grecia desde el siglo XV, y Dȝ-ỉn era la forma empleada en torno al siglo XIII.[107] Astour ha puesto en relación este tema con la raíz semítica √dn(n), «juez», que aparece en nombres como el de Dan›el o Daniel, y afirma que los dánaos, cuyo epónimo era Dánao, eran una tribu hablante de semítico que, en su opinión, habría llegado a Grecia a finales de la Edad del Bronce, procedente probablemente de Cilicia, en la zona suroriental de Anatolia.[108] Por mi parte, aunque admito que lo más probable es que haya alguna relación entre los diversos pueblos llamados dani/a o tani/a que aparecen en el Mediterráneo oriental, y reconozco que tanto Cilicia como la zona meridional del Egeo sufrieron una fuerte influencia semítica durante casi toda la Edad del Bronce, prefiero seguir a los especialistas que sostienen que tanto los dnnym que aparecen posteriormente en Cilicia como la tribu bíblica de Dan procederían del Egeo, y no al revés.[109] No obstante, las colonizaciones que ahora estamos estudiando se produjeron mucho antes, y todas las leyendas que hablan de ellas insisten en que Dánao llegó a Grecia como emigrante.

No cabe duda de que el nombre Dan- se halla rodeado de una complicada serie de antiquísimos juegos de palabras tanto en egipcio como en semítico oc-

cidental y en griego. Gardiner señala que hacia el siglo XI a.C. el topónimo Dɜ-ỉn o Dane se escribía con el determinativo o pictograma de un anciano encorvado. El autor lo relaciona con el egipcio *ṯnỉ*, escrito luego *tnỉ* —por esta época, d, ṯ y t se pronunciaban de la misma manera—, que significa «viejo» y «cansado». Por eso lo denomina la «tierra cansada».[110] Resulta interesante comprobar que el rasgo más característico de Dánao tanto en *Las suplicantes* como en otros textos, es su extrema vejez y su fatiga. Se le conocía también como un juez y sabio legislador que se instaló en la Argólida, y tanto él como sus hijas eran famosos sobre todo por su relación con el regadío. Su nombre, por tanto, podría proceder de una forma egipcia **dnỉw*, «distribuidor de turnos», «cultivador de tierras de regadío», derivada de *dnỉ*, «asignar turno», «regar», relacionada a todas luces con el semítico √dn(n), «juez». En mi opinión, toda esta red de juegos de palabras es demasiado compleja para que permita distinguir qué orden siguió: si primero fue el pueblo dánao del Egeo o si, por el contrario, la primacía corresponde a Dánao, el distribuidor de tierras coloniales, legislador e introductor del regadío egipcio-semítico.

Si bien las conclusiones que cabe extraer del nombre de Dánao resultan ineludiblemente ambiguas, al menos desde el siglo III a.C. viene pensándose que las leyendas relativas a su rivalidad con Egipto indican de forma inequívoca que se trataba de un caudillo hicso expulsado del país a raíz del resurgimiento de la nación egipcia a partir de la dinastía XVIII.[111] A este respecto, deberíamos volver a ocuparnos del nombre griego, *Hiketides*, de la tragedia de Esquilo *Las suplicantes*. El término se halla evidentemente relacionado con *hikesios*, «suplicante», el principal epíteto de Zeus, dios que domina la obra desde el principio al fin.[112] Este extraño epíteto o epíclesis se utilizaba también de forma ocasional en otras partes, sobre todo en el sur de Grecia, y corresponde a una faceta general del dios que nos lo presenta como protector de los extranjeros.[113] Asimismo resulta interesante comprobar que las dos obras tituladas *Hiketides* tienen que ver con Argos, ciudad especialmente relacionada en épocas posteriores con la colonización de los hicsos.[114] El término *hikesios* muestra un asombroso parecido con la palabra egipcia Ḥḳɜ ḫɜst, reproducida en griego hacia el siglo III a.C. en la forma *hyksos*, «hicso».

En vista de los constantes juegos de palabras y paronomasias de los que, según acabamos de demostrar, está plagada la obra, resulta realmente bastante verosímil pensar que tanto Esquilo como sus fuentes eran conscientes del equívoco al que podía dar lugar una obra como esta, integrante de una trilogía cuyo argumento eran las luchas entre Egipto y Dánao, y en la que concretamente se relataba la llegada de este último a Argos procedente de Egipto. Parecería asimismo razonable suponer que el significado primitivo de la palabra habría sido el de «hicso», y que de éste se habría derivado el de «suplicante». En cualquier caso, la difusión del término aplicado a Zeus daría a entender que el juego de palabras era muy antiguo, y no parece probable que se debiera únicamente a Esquilo.

Por otra parte, es indudable que el cuadro de unos recién llegados generosamente acogidos por los naturales del país, aunque misteriosamente se con-

virtieran luego en sus señores, sería bastante más satisfactorio para el orgullo de los griegos como nación que el crudo panorama de una conquista. Y lo que es cierto es que habría contribuido a aliviar la tensión existente entre la tradición antigua y el orgullo nacional. En cualquier caso, en el volumen II estudiaremos si realmente se produjo o no una colonización de Argos por los hicsos en el segundo milenio a.C. En este punto me limito a afirmar que el tema de *Las suplicantes* y la enorme cantidad de material egipcio que contiene la obra demuestran que tanto Esquilo como sus fuentes, cuya antigüedad podría remontarse al menos hasta el siglo VII o incluso antes, cuando se compusiera la *Danaida*, creían que así había sido.

Añadamos por último que *Las suplicantes* no es la única tragedia que hace referencia a las colonizaciones: muchas de las obras que tratan de la historia de Tebas aluden al origen fenicio de Cadmo. En *Las fenicias* de Eurípides, por ejemplo, el coro de mujeres fenicias viene a contemplar, precisamente porque Cadmo era de Tiro, la caída de su dinastía.[115] También en esta obra los testimonios hablan en favor de que en el siglo V a.C. se creía generalmente en la veracidad de esas leyendas.[116]

HERÓDOTO

La muestra más sorprendente de este hecho nos la proporciona Heródoto, que escribió sus magníficas *Historias* hacia 450 a.C. Su preocupación más importante son las relaciones entre Europa —entendiendo por este término fundamentalmente a Grecia— y Asia y África. Según su criterio, estas relaciones consistían en un juego de similitudes y diferencias, de concomitancias y conflictos, y fueron muchas las preguntas que planteó en este sentido a lo largo de sus dilatados viajes por el Imperio persa, desde Babilonia a Egipto, y por los extremos occidentales y septentrionales de su mundo, desde el Epiro y Grecia hasta el mar Negro.

La cita que encabeza este capítulo demuestra que Heródoto no escribió un relato minucioso de las colonizaciones porque creía que ya lo habían hecho otros. El pasaje, sin embargo, pone asimismo de manifiesto que creía firmemente en su realidad. Las *Historias* se hallan plagadas de referencias a este hecho:

> ... el santuario de Atenea en Lindos [en la isla de Rodas] lo fundaron las hijas de Dánao, que arribaron allí cuando huían de los hijos de Egipto.[117]
>
> Resulta que Cadmo, hijo de Agénor, cuando buscaba a Europa, arribó a la isla [Tera]. Y ... el caso es que en esa isla dejó a varios fenicios.[118]

Heródoto no estaba demasiado interesado en los asentamientos por sí mismos, sino en su carácter de vehículo para la introducción en Grecia de las civilizaciones egipcia y fenicia:

Y respecto a las ceremonias rituales de Deméter, que los griegos llaman Tesmoforias, también voy a guardar silencio sobre el particular; sólo mencionaré lo que un sagrado respeto permite contar de ese tema. Las hijas de Dánao fueron las que trajeron consigo esos ritos de Egipto y los enseñaron a las mujeres pelasgas...[119]

Esos fenicios que llegaron con Cadmo ... introdujeron en Grecia, después de asentarse en el país, muy diversos conocimientos, entre los que hay que destacar el alfabeto, ya que, en mi opinión, los griegos hasta entonces no disponían de él.[120]

En otro pasaje pone en relación la introducción de la civilización del Próximo Oriente con figuras culturales dependientes de otras destacadas por su significado político y militar. El proceso, sin embargo, habría continuado después de las colonizaciones iniciales:

Como es sabido, fue, en efecto, Melampo quien dio a conocer a los griegos el nombre de Dioniso, su ritual y la procesión del falo. A decir verdad, no debió de comprender todos los aspectos del ceremonial ni explicarlo con precisión —sino que los sabios que vivieron con posterioridad a él lo explicitaron más detalladamente—, pero, en todo caso, fue Melampo quien introdujo la procesión del falo en honor de Dioniso y, merced a él, los griegos aprendieron a hacer lo que hacen. Por eso, yo sostengo que Melampo, que fue un sabio que se hizo experto en adivinación, enseñó a los griegos, entre otras muchas cosas que aprendió en Egipto, las ceremonias relativas al ritual de Dioniso con unas ligeras modificaciones ... Por otra parte, *los nombres de casi todos los dioses han venido a Grecia procedentes también de Egipto* [las cursivas son mías]. Que efectivamente proceden de los bárbaros, constato que así es merced a mis averiguaciones; y, en este sentido, creo que han llegado, sobre todo, de Egipto, pues, en realidad, ... los nombres de los ... dioses existen, desde siempre, en el país de los egipcios ... Los griegos, pues, han adoptado estas costumbres, y aun otras que mencionaré, de los egipcios ... Antes, los pelasgos —y lo sé por haberlo oído en Dodona— ofrecían todos sus sacrificios invocando a los dioses, pero sin atribuir a ninguno de ellos epíteto o nombre alguno, pues todavía no los habían oído. Los denominaron «dioses» [*theoi*], considerando que «habían puesto» en orden todas las cosas ... Pero, posteriormente —al cabo de mucho tiempo—, los pelasgos aprendieron los nombres de todos los dioses, que habían llegado procedentes de Egipto ... Y, al cabo de un tiempo, hicieron una consulta sobre estos nombres al oráculo de Dodona (ya que, efectivamente, este oráculo pasa por ser el más antiguo de los centros proféticos que hay en Grecia y, por aquel entonces, era el único existente). Pues bien, cuando los pelasgos preguntaron en Dodona si debían adoptar los nombres que procedían de los bárbaros, el oráculo respondió afirmativamente. De ahí que, desde aquel momento, en sus sacrificios emplearan los nombres de los dioses; y, posteriormente, los griegos los recibieron de los pelasgos.[121]

Lo más curioso es que Heródoto no limita la introducción de las ideas procedentes de Oriente Próximo a los colonizadores. Su relato de los orígenes egipcios y libios del oráculo epirota de Dodona, basado en lo que le contaron las

sacerdotisas de ese mismo santuario y los sacerdotes de la Tebas egipcia, consiste en unos mitos que nada tienen que ver con Dánao o Cadmo.[122]

Como ya he dicho, Heródoto fue acusado por Plutarco, en el siglo II d.C., de ser el «padre de las mentiras», y en la actualidad los especialistas que se mueven en la órbita del modelo ario lo tratan con una indulgencia condescendiente y particularmente encuentran ridícula su «credulidad». Sin embargo, cuando hace derivar las costumbres griegas de Oriente en general y de Egipto en particular no se basa solamente en leyendas:[123]

> ... pues, desde luego, no puedo admitir que el culto que se rinde ... en Egipto y el vigente entre los griegos coincidan por casualidad; ya que, en ese caso, armonizaría con las costumbres griegas y no sería de reciente introducción. Asimismo, tampoco puedo admitir que los egipcios hayan tomado este ritual u otra costumbre cualquiera de los griegos.[124]

Parece, pues, que Heródoto hacía más uso de la razón que de una fe ciega en la tradición, y empleaba el método de la plausibilidad relativa, que, a todas luces, es el más adecuado para este tipo de asuntos. Pese a todo, aquí no nos interesa tanto que sus conclusiones sean o no acertadas, cuanto el hecho de que, efectivamente, él creía en ellas y que esa actitud era relativamente la habitual. Esta última afirmación parecen confirmarla no sólo las referencias a las colonizaciones que tenemos antes de Heródoto, sino también la aceptación de sus ideas por parte de la inmensa mayoría de los autores griegos posteriores a él. Y esa aceptación resulta particularmente sorprendente, si tenemos en cuenta el apasionado nacionalismo propio de aquellos tiempos, y el disgusto y hasta la repugnancia que sentían los griegos por todas las tradiciones que los hacían culturalmente inferiores a egipcios y fenicios, pueblos que todavía daban que hablar. Quizá sea por eso por lo que Heródoto parece estar a la defensiva, no respecto a la existencia de esas colonizaciones, sino respecto a la magnitud de los préstamos culturales que Grecia recibió de Egipto y Fenicia. Esta sensación de desagrado es la que nos conduce directamente al segundo gran historiador griego, Tucídides, cuya vida se desarrolló entre 460 y 400 a.C.

TUCÍDIDES

Los críticos de comienzos del siglo XIX dieron mucha importancia al «silencio» con que algunos autores trataban el tema de las colonizaciones, y la autoridad que todos tenían *in mente* era, por supuesto, el historiador Tucídides. En la introducción de su obra, este autor no hace la menor alusión a Dánao ni a Cadmo, aunque sí menciona la invasión de Grecia por Pélope, personaje mítico procedente de Anatolia. Tucídides afirma asimismo que en un tiempo «la mayoría de las islas estaban habitadas por carios y fenicios», aludiendo además a los dánaos y al nombre Cadmea, antigua denominación de Beocia.[125] Llama también a los reyes de Argos anteriores a la dinastía de los Pelópidas

descendientes de Perseo, al que Heródoto consideraba o bien «de origen egipcio» o «asirio de nacimiento».[126] No obstante, no se hace la menor alusión a Cadmo ni a Dánao, ni a sus respectivas invasiones.

Teniendo en cuenta las frecuentes referencias a las colonizaciones que aparecen en Heródoto y en las tragedias representadas pocas décadas antes de que Tucídides escribiera su obra, éste tuvo por fuerza que conocer esas tradiciones y debemos considerar su omisión fruto de una decisión consciente. Resulta extremadamente improbable que adoptara semejante actitud por hallarse en posesión de pruebas en sentido contrario, pues, en tal caso, es casi seguro que las hubiera presentado, no sólo por su afán de reforzar su reputación de historiador, sino también porque, como intentaremos demostrar un poco más adelante, esas invasiones iban en contra del marco histórico que propugnaba. Una explicación más conciliadora sería suponer que, como buen historiador consciente de su postura «crítica», se mostraba reacio a ocuparse de unas leyendas imposibles de verificar. La fuerza de este argumento queda, sin embargo, disminuida cuando lo vemos mencionar el mito aún más remoto de Helén, hijo de Deucalión, el superviviente del Diluvio.[127]

Uno de los motivos de que Tucídides haya gozado de tanto predicamento durante los últimos tres siglos es que su perspectiva histórica es «progresista».[128] Desde su punto de vista, cuanto más vamos acercándonos al presente, más grandiosa y más eficaz va haciéndose la organización política. De ahí que reste importancia a los logros alcanzados en época micénica y tienda, por el contrario, a resaltar la inestabilidad social y el caos propios de la subsiguiente «edad oscura». Así se explica, por ejemplo, que niegue en Homero la existencia de un concepto de los helenos como pueblo único.[129] Según él, la historia se basa en el poderío sin precedentes alcanzado por las protagonistas de *su* obra, Atenas y Esparta, hasta el punto de consagrar su vida a intentar describir «el mayor desastre que haya sobrevenido a los griegos y a una parte de los bárbaros, y, por así decirlo, a la humanidad entera».[130]

Una pretensión tan desmesurada era incompatible con la idea de que la guerra de Troya había implicado a todo el pueblo griego. Y en cuanto a admitir la existencia de las colonizaciones, habría resultado aún más devastador para su concepción histórica. La magnitud del marco geográfico, la escala de las operaciones y las enormes consecuencias a largo plazo propias de las invasiones legendarias habrían puesto de manifiesto la naturaleza esencialmente trivial de la guerra del Peloponeso, que sólo fue grande por la historia que de ella escribió Tucídides.

Un factor inhibidor en este sentido más importante aún que lo que podríamos llamar su «chovinismo temporal» era su nacionalismo —y empleo este término deliberadamente. Tucídides trazaba una rígida distinción entre lo griego y lo «bárbaro», y toda su obra constituye un canto de alabanza a la singularidad de las hazañas de Grecia, incluso aquellas más destructivas. Por consiguiente, la idea de que los egipcios, a los cuales se hallaban ahora en condiciones de conquistar los atenienses, o los fenicios, que constituían el arma más terrible del poderío militar persa —su flota— hubieran podido desempeñar un papel

fundamental en la formación de la cultura griega, resultaba claramente intranquilizadora para los contemporáneos de Tucídides.

Semejante actitud explicaría por qué Tucídides, el «historiador crítico» que rechazaba las leyendas, es capaz de mencionar a Helén, personaje de alcance puramente nacional, y en cambio no cita a figuras civilizadoras procedentes del extranjero como Dánao, Cadmo o el egipcio Cécrope. (En los capítulos 4 y 5 analizaremos si el deseo de eliminar las leyendas ofensivas es capaz de fomentar o no el propio enfoque crítico de la historia.) Esta clase de «nacionalismo» sería típica, al parecer, de la época que siguió a las guerras Médicas de comienzos del siglo V y a la consiguiente expansión del poderío griego: a partir de ese momento, podemos percibir en la mayoría de los griegos un odio y un desprecio hacia los «bárbaros», cuya intensidad varía según los casos. En un ambiente semejante, cabría esperar que los autores griegos tendieran, como mínimo, a valorar lo menos posible las leyendas que hablaran de la deuda cultural que tenían contraída con el Oriente Próximo. Resulta así más fácil entender por qué, por ejemplo, toda alusión a las relaciones de Cécrope con Egipto se ve sustituida por una imagen del mismo como rey autóctono de Atenas, o por qué Tucídides omite toda referencia a las leyendas, que comprender la hipotética necesidad de los griegos de inventarse «nuevas» historias en torno a la colonización y civilización extranjeras.

Isócrates y Platón

A comienzos del siglo IV, el portavoz más destacado del panhelenismo y del orgullo cultural griego fue el orador ateniense Isócrates. En un famoso panegírico pronunciado en las Olimpíadas de 380 a.C. exhortaba a espartanos y atenienses a olvidar sus diferencias y a formar una unión panhelénica contra Persia y los bárbaros. Haciendo gala de un grado de seguridad cultural desconocido hasta entonces afirmaba:

> Y hasta tal punto nuestra ciudad [Atenas] se ha distanciado del resto de la humanidad en lo tocante al pensamiento y la palabra, que sus discípulos han pasado a ser maestros para el resto del mundo. Ha conseguido que la palabra «griegos» no traiga a la memoria el nombre de una raza, sino el de una inteligencia, y que ese mismo título se aplique a todos aquellos que poseen nuestra cultura, y no sólo a quienes tienen una sangre común.[131]



La arrogancia de este aserto resulta tanto más sorprendente cuando pensamos que muchos griegos cultos, entre ellos Eudoxo, el matemático y astrónomo más grande de todo el siglo IV, se sentía todavía obligado a estudiar en Egipto.[132]

No es de extrañar que Isócrates se interesara por las colonizaciones:



> En tiempos pretéritos, cualquier bárbaro que caía en desgracia en su tierra pretendía convertirse en señor de las ciudades griegas ... [por ejemplo] Dánao, desterrado de Egipto, ocupó Argos; Cadmo vino desde Sidón y se hizo rey de Tebas ...[133]

Nótese, porque es de suma importancia, que, pese a su evidente desprecio por las invasiones, Isócrates no pone nunca en cuestión su historicidad. En cualquier caso, sigue mostrando una gran ambigüedad en lo tocante a este tema. Nos presenta un panorama tremendamente halagador de Egipto en su *Busiris*. En cierto sentido, el discurso no es más que un *tour de force* retórico, al tratarse de la defensa de un rey mítico de Egipto, famoso sobre todo por su costumbre de matar a cualquier extranjero que llegara a sus tierras. No obstante, para resultar convincente, el discurso no tiene más remedio que recurrir a la sabiduría tradicional, y es evidente que ésta comporta muchos aspectos serios. Se califica a la tierra egipcia y a sus habitantes de ser los más afortunados del mundo, pero la obra es ante todo una alabanza de Busiris en su condición de legislador mítico, y un panegírico de la perfección de la constitución que elaboró para Egipto.[134]

Isócrates admiraba el sistema de castas, el gobierno de los filósofos y el rigor de la *paideia*, la «educación», egipcia, encomendada a los sacerdotes/filósofos, producto de la cual era el *anēr theōrētikos*, el «hombre contemplativo», que utiliza su sabiduría superior en beneficio de su Estado.[135] La división del trabajo permite el ocio, *scholē*, que da lugar a la *scholē*, «escuela». Insiste ante todo en que la *philosophia* es, y sólo pudo ser, producto de Egipto.[136] Este vocablo venía siendo utilizado, según parece, por los pitagóricos, conocidos por su actitud egiptizante, desde hacía tiempo —posiblemente desde el siglo VI—, pero uno de los primeros ejemplos que se han conservado de su utilización es precisamente el *Busiris*.[137]

En realidad, no hay ninguna contradicción ni se ve de hecho ninguna incoherencia lógica en el profundo respeto hacia Egipto que, por un lado, muestra Isócrates, y la acendrada xenofobia de que, por otro lado, hace gala. No niega la colonización, que, al menos desde Heródoto, venía asociándose con la implantación de la religión egipcia en Grecia. Además, su himno al triunfo cultural de Atenas en particular y de Grecia en general hace únicamente referencia al presente. No tiene pretensión alguna por lo que respecta al pasado. En cualquier caso, lo cierto es que ambas posturas parecen estar en contraste. Superficialmente esta situación podría explicarse si tenemos en cuenta que los «bárbaros» que más presentes tenía Isócrates eran los persas y los fenicios, estos últimos en particular porque constituían la base de la flota persa, y porque su protector, el tirano Evágoras, les había arrebatado Salamina en Chipre. Para colmo, hacia 390 a.C., fecha de composición del *Busiris*, se había llevado a cabo una triple alianza contra Persia entre Evágoras, Acoris, faraón de Egipto, y Atenas.[138]

En mi opinión, sin embargo, ambos puntos de vista pueden reducirse a un solo nivel mucho más fundamental, a saber, que constituyen un aspecto más del intento de unir a Esparta y a Atenas contra Persia. No cabe duda de que a comienzos del siglo IV, tras el fin de la guerra del Peloponeso, los atenienses se sentían fascinados por la constitución de Esparta, su victoriosa enemiga. Ello ha llevado a algunos especialistas, como por ejemplo al gran filólogo clásico del siglo pasado Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, al que habría que inscri-

bir dentro del modelo ario, a postular la existencia de una *República de los lacedemonios*, que habría inspirado a Isócrates a la hora de componer su *Busiris*, y a suponer que, como Heródoto afirmaba que los espartanos debían a los egipcios sus instituciones, Isócrates habría hecho de Busiris su ideal de legislador.[139] El erudito francés contemporáneo Charles Froidefond se opone a esta idea aduciendo que el *Busiris* no se parece en nada a la *República de los lacedemonios* de Jenofonte, por cuanto Isócrates afirma explícitamente que los espartanos habían tomado prestadas sus instituciones de Egipto sólo en parte, y porque los aspectos militares de la sociedad espartana que mayor impacto causaban en la generacion de este autor eran atribuidos a Licurgo. Sólo mucho más tarde, en el siglo II d.C., Plutarco llegará a decir que Licurgo fue un imitador de Egipto.[140]

Estoy totalmente de acuerdo con Froidefond en que no hace falta postular la existencia de una **República de los lacedemonios*. Por otra parte, sabemos a ciencia cierta que a los atenienses de la «posguerra» les interesaban mucho los motivos ocultos del triunfo de Esparta. Además, a los especialistas que siguen el modelo antiguo no les cabe la menor duda de que las historias relativas a las instituciones que los espartanos, y más concretamente Licurgo, tomaron prestadas de los egipcios, eran moneda corriente a comienzos del siglo IV sencillamente porque *eran verdad*. Es decir, que la tradición se ve confirmada no sólo por la naturaleza de ciertos aspectos de la sociedad espartana, sino también por el fuerte influjo de Egipto que puede apreciarse en el arte arcaico de Esparta y por las múltiples etimologías tardoegipcias que cabe postular para los nombres de algunas instituciones típicamente espartanas.[141]

Isócrates insiste en que los espartanos no supieron aplicar la máxima egipcia de la división del trabajo, y en que su constitución no alcanzó la perfección del modelo egipcio, respecto al cual escribe: «los filósofos que se dedican a estudiar estos asuntos y que gozan de una óptima reputación prefieren sobre todas las demás la forma de gobierno de Egipto ...».[142]

¿A quién está aludiendo Isócrates? Froidefond postula de forma harto plausible que se refiere a los pitagóricos, y que Isócrates se inspira en el concepto que éstos tenían de la «política egipcia», si es que no estaba manejando una obra concreta de esta escuela.[143] Se necesitaría toda la ingenuidad propia del modelo ario para negar las tradiciones fuertemente arraigadas —a las que hace referencia Heródoto y que otros autores posteriores especifican detalladamente—, según las cuales habría existido un personaje llamado Pitágoras, cuya escuela se basaba en los muchos años de estudio pasados por el maestro en Egipto. Pues bien, ha habido quien lo ha intentado.[144] En cualquier caso, Isócrates es bastante explícito en este sentido: «Durante una visita a Egipto [Pitágoras] estudió la religión de este pueblo y él fue el primero en traer a Grecia toda la filosofía».[145]

Otra posibilidad menos verosímil es que tras los «filósofos» de los que habla Isócrates se oculten su gran rival Platón y su *República*.[146] Por lo general, se piensa que esta obra se escribió entre 380 y 370 a.C., esto es, después que el *Busiris*, de *c*. 390. Se cree asimismo que el libro es el resultado de muchos

años de reflexión y de enseñanzas, y que posiblemente existieron algunos bosquejos anteriores a la versión definitiva.[147] Lo más probable, sin embargo, es que haya que dar la prioridad al *Busiris*. Lo cierto, en cualquier caso, es que existen unas similitudes sorprendentes entre esta obra y la *República* de Platón. En esta última, además, aparece una división del trabajo basada en las castas y puesta bajo la dirección de unos Guardianes ilustrados, producto de una cuidadosa selección y una rigurosa educación. Platón era particularmente hostil a las turbulencias propias de la democracia ateniense, y semejante modelo no podía sino resultarle todo un consuelo.

Pero ¿hasta qué punto podemos ponerlo en relación con Egipto? Aparte de los parecidos que *La república* muestra con el *Busiris*, cuyo carácter egipcio es evidente, sabemos que Egipto, donde Platón pasó algún tiempo, probablemente en torno al 390 a.C., es objeto de fundamental interés en sus últimas obras.[148] En el *Fedro*, Platón y Sócrates afirman que «fue [Theuth-Toth, dios egipcio de la sabiduría] el primero en descubrir no sólo el número y el cálculo, sino la geometría y la astronomía ... y también las letras ...».[149]

En el *Filebo* y la *Epinómide*, Platón da más detalles en torno a Toth como creador de la escritura, incluso del lenguaje y de toda la ciencia.[150] En otros lugares elogia la música y el arte egipcios, y propone su adopción por parte de los griegos.[151] En realidad, el único motivo para poner en duda que *La república* se basa en Egipto es el hecho de que el texto no lo afirma así explícitamente. Tal omisión, sin embargo, tiene una explicación muy antigua. Su primer comentarista, Crantor, decía sólo unas pocas generaciones después de la de Platón:



> Sus contemporáneos se burlaban diciendo que no había sido él el inventor de su república, sino que lo que había hecho había sido copiar las instituciones egipcias. Daba tanta importancia a cuantos se burlaban de que atribuía a los egipcios la historia de los atenienses y de los habitantes de la Atlántida, que les hace afirmar que en un pasado remoto los atenienses habían vivido realmente bajo ese régimen.[152]

Ante tantos testimonios en favor de los orígenes egipcios, los primeros especialistas modernos aún relacionaban la república platónica con Egipto. Como dice Marx: «En tanto en cuanto trata de la división del trabajo considerándola principio formador del Estado, la república de Platón no es sino una idealización del sistema egipcio de castas».[153]

A Popper, que no puede ver a Platón, le habría encantado darle una manita de barniz egipcio. Sin embargo, ha escrito su obra en una época dominada sistemáticamente por el modelo ario y, aunque conocía perfectamente la acusación de Crantor, se ha limitado a reflejarla en una nota a pie de página y parece confundido por el comentario de Marx.[154] Algunos especialistas favorables a Platón han negado enérgicamente la idea de que el filósofo propugna el sistema de castas propio de Egipto, aunque la mayoría se limita sencillamente a omitir cualquier alusión a Egipto en relación a *La república*.[155]

En sus diálogos *Timeo* y *Critias*, Platón hace referencia a las maravillas de

la civilización perdida de la Atlántida y a su tremendo final. En el volumen II defenderemos que este hecho se relaciona con la destrucción de la isla de Tera en 1626 a.C. y que los atlantes constituyen una amalgama de pueblos del norte, de los hicsos que invadieron Egipto a mediados del segundo milenio, y de los «Pueblos del Mar» que atacaron dicho país a finales de ese mismo milenio. Lo que de momento nos interesa, sin embargo, es la idea que Platón tenía de las relaciones históricas existentes entre Grecia y Egipto.

Como ya dijimos en la Introducción, existía una tradición muy difundida, aunque atestiguada sólo en fecha tardía, según la cual Atenas habría sido fundada por Cécrope, un egipcio de la ciudad de Sais, en la parte occidental del Delta. Se reconocía asimismo que Nēit, diosa patrona de esa ciudad, era la misma divinidad que Atenea.[156] En el famoso pasaje que cuenta el mito de la Atlántida, Platón atribuye a Critias la historia de que, cuando el gran legislador ateniense Solón llegó a Sais a comienzos del siglo VI, época en la que dicha ciudad era capital de Egipto, fue tratado como afín debido a la especial consideración en que los saítas tenían a los atenienses. Se le concedió incluso una entrevista con los sacerdotes egipcios más expertos, uno de los cuales, después de dirigirle la famosa frase: «Ah, Solón, Solón, todos los griegos sois unos niños, y no hay ninguno que pueda llamarse anciano», le comunicó que Atenea había fundado Atenas antes que Sais y no al revés.[157] Adujo como causa del desconocimiento de este hecho por parte de los atenienses y de la ignorancia general de los griegos en todo lo tocante a su pasado, que la cultura griega había sido periódicamente víctima de la destrucción, unas veces por medio del fuego y otras del agua, y que por eso no había quedado memoria del pasado glorioso de Atenas. En Egipto, en cambio, las instituciones se habían conservado gracias a lo ventajoso de su posición.[158]

Así pues, en opinión de Platón, recuperar las antiguas instituciones de Atenas significa necesariamente volver la mirada hacia Egipto. En este sentido se parece muchísimo a Isócrates, que exhorta a una unión panhelénica de Atenas y Esparta al tiempo que ensalza la constitución egipcia por ser una versión depurada de la espartana. Y así, *cuanto más se acercan estos autores a las auténticas raíces de Grecia, más se acercan a Egipto*. Ello se debe, entre otras razones, a que tanto Isócrates como Platón sostienen que los grandes legisladores y filósofos, como Licurgo, Solón o Pitágoras, volvieron a traer a Grecia los conocimientos egipcios. Además, Isócrates y Platón creen en la realidad de las colonizaciones de Pélope, Cadmo, Egipto y Dánao, y, al parecer, admiten, lo mismo que Heródoto, que esos «bárbaros» llegaron a Grecia trayendo un importante bagaje cultural.[159] Incluso en lo tocante a la fundación de Atenas, Platón se inscribe en el marco del modelo antiguo, en la medida en que admite la existencia de una relación cultural «genética» entre su ciudad y Sais. Por consiguiente, pese a su ambivalencia, si no pura hostilidad frente a esas ideas, los dos principales intelectuales de comienzos del siglo IV a.C. se ven obligados a reconocer la importancia capital que tanto la colonización como los posteriores préstamos culturales a gran escala procedentes de Egipto y Oriente Medio tuvieron en la formación de la civilización helénica, que tan apasionadamente amaban.

Aristóteles

Aristóteles no sólo fue discípulo de Platón, sino que estudió en la Academia con Eudoxo de Cnido, el gran matemático y astrónomo, de quien se dice que pasó dieciséis años en Egipto y que se afeitó la cabeza para poder estudiar con los sacerdotes del país.[160] Aristóteles se hallaba asimismo muy influido por Heródoto en lo tocante a Egipto y evidentemente encontraba a este país fascinante. Aunque a veces hace hincapié en la gran antigüedad de las civilizaciones mesopotámica e irania, su opinión es, según parece, que los egipcios eran el pueblo más antiguo que había.[161] El filósofo se muestra igualmente contradictorio en lo tocante a la difusión de la cultura. Unas veces afirma que cree en la existencia de inventos independientes por parte de cada civilización, y otras que los egipcios fueron quienes crearon el sistema de castas, por lo que Egipto se convirtió en «cuna de las matemáticas, al disponer la casta de los sacerdotes de mucho tiempo libre [*scholē*]».[162] Según Aristóteles, los sacerdotes inventaron las *mathēmatikai technai*, las «artes matemáticas», dentro de las cuales se incluyen la geometría, la aritmética y la astronomía, que los griegos estaban empezando a dominar.[163] De hecho su admiración por Egipto en este sentido superaba a la de Heródoto al menos en una cosa: si éste creía que los egipcios habían desarrollado la geometría, ciencia clave, por razones prácticas —pues poner hitos para medir las tierras no habría servido de nada, por cuanto la crecida del Nilo los habría hecho desaparecer—, Aristóteles pensaba que los sacerdotes la habían desarrollado de forma teórica.[164]

Teorías sobre la colonización y los préstamos culturales en el mundo helenístico

Entre otras cosas, Aristóteles fue también tutor de Alejandro Magno.[165] Tras la grandiosa conquista del Imperio persa por parte de Macedonia en 330 a.C., se apoderó de los griegos un gran interés por las civilizaciones orientales, y especialmente por la egipcia. Pocos años después de la conquista, el sacerdote egipcio Maneto escribió una historia de su país en griego, en la que aparece por primera vez el esquema de las treinta y tres dinastías, que constituye la base de la historiografía del antiguo Egipto.[166] También aproximadamente por esta misma fecha Hecateo de Abdera expuso su teoría de que las tradiciones relativas a la expulsión de los hicsos de Egipto, el Éxodo del pueblo de Israel y la llegada de Dánao a Argos constituyen tres versiones paralelas de un mismo relato:

> Los naturales del país pensaron que no lograrían resolver sus males si no arrojaban de su tierra a los extranjeros. Así pues, los invasores fueron expulsados del país y aquellos que más destacaban y eran más activos entre ellos se juntaron y, según dicen algunos, arribaron parte a las costas de Grecia, y parte a otras regiones; sus maestros fueron hombres notables, entre ellos Dánao y Cadmo. Pero la mayoría se vio obligada a retirarse a lo que ahora se llama Judea, país situado

no lejos de Egipto y que por entonces estaba completamente deshabitado. La colonia iba dirigida por un hombre llamado Moisés.[167]

Basándose, al parecer, en esta tradición —y en la creencia expresada por el propio Heródoto de que el linaje de los reyes de Esparta se remontaba a los colonizadores hicsos—, hacia el año 300 a.C. el rey Areo de Esparta escribía una carta a Jerusalén con el siguiente encabezamiento:

> A Onías, sumo sacerdote, salud. Ha salido a la luz un documento que demuestra que espartanos y judíos están emparentados y son ambos descendientes de Abraham.[168]

Durante la época helenística, las referencias a las colonizaciones egipcio-fenicias son demasiado numerosas para ser expuestas aquí en su totalidad. No se discute en ellas la existencia de esas migraciones, sino sólo cuestiones de detalle, a saber: cuál era la nacionalidad de los caudillos, de dónde procedían y en qué fecha tuvieron lugar.[169]

Las tensiones entre el orgullo cultural de Grecia y el respeto por las civilizaciones antiguas aumentaron, al parecer, en intensidad tras las grandiosas conquistas de Alejandro en torno a 330 a.C. Ello queda patente en las reacciones que suscitaba Zenón de Citio, el fenicio fundador del estoicismo a comienzos del siglo III a.C. Sus rivales se burlaban de él llamándole «pequeño fenicio», aunque un discípulo escribió:

> Fundaste sabia y sólida tu secta,
> de libertad intrépida gran madre.
> Si es Fenicia tu patria, nada importa:
> también lo fue de Cadmo, por quien Grecia
> ha podido escribir tanto volumen.[170]

Diodoro Sículo, autor del siglo I a.C., nos muestra la misma confusión, si no esquizofrenia, al hablar de los «bárbaros» que civilizaron Grecia al comienzo de su voluminosa *Biblioteca*, cuando dice:

> Empezaremos por estudiar a los bárbaros, no porque pensemos que son más antiguos que los griegos, como pretende Éforo, sino porque nuestra intención es exponer todo lo relativo a ellos al principio, pues, si partiéramos de las diversas narraciones efectuadas por los griegos, tendríamos que interpolar en los diferentes relatos de los comienzos de su historia los acontecimientos relacionados con otros pueblos.[171]

En el volumen V de sus obras, Diodoro cita al historiador Zenón de Rodas, según el cual los griegos —o bien los misteriosos helíadas de Rodas— fueron quienes introdujeron la cultura en Egipto, si bien posteriormente un gran diluvio borró todas las huellas de este hecho, del mismo modo que los atenienses habían olvidado que Atenas era más antigua que Sais:

Y por esta y otras razones semejantes, con el paso de las generaciones llegó a pensarse que el primero en introducir en Grecia la escritura procedente de Fenicia había sido Cadmo, hijo de Agénor.[172]

Presumiblemente siguiendo siempre a Zenón, Diodoro pasa a dar detalles de las huellas dejadas en Rodas por Dánao y Cadmo, cuando pasaron por la isla para colonizar Grecia.[173] Lo mismo que cabría decir de la opinión de Platón, para quien Atenas era más antigua que Sais, el panorama que nos presenta Zenón constituye una inversión del modelo antiguo, no una modalidad del ario. Ni siquiera se menciona una sola invasión de Grecia desde el norte, y su esquema sigue manteniendo una relación «genética» entre la cultura y la civilización griega, por un lado, y la egipcio-fenicia, por otro. La idea de que Grecia había civilizado a Egipto resultaba excesiva incluso para los más fervientes defensores del modelo ario. El moderno traductor de Diodoro, el profesor Oldfather, comenta a este respecto:

En el libro I, *passim*, se nos presenta la pretensión de los egipcios de que su civilización era anterior a la de los griegos; la pretensión en sentido contrario de estos últimos, expresada en este capítulo, no es más que una vana jactancia.[174]

Lo más destacado de la obra de Diodoro es su convicción de que Egipto y, en menor medida, también otras civilizaciones orientales están en el origen de la civilización mundial:

Y como Egipto es el país en el que la mitología sitúa el origen de los dioses, donde, según cuentan, se efectuaron las primeras observaciones de las estrellas y donde, para remate, se ha guardado memoria de los hechos notables de muchos grandes hombres, empezaremos nuestra historia por los acontecimientos relacionados con Egipto.[175]

En Diodoro no sólo menudean las referencias a las colonizaciones de Tebas y Argos por Cadmo y Dánao, sino que además dedica bastante espacio al comienzo de su obra a estudiar la tradición saíta, según la cual Cécrope y algunos otros de los primeros reyes de Atenas eran egipcios, junto con los argumentos, por lo demás bastante verosímiles, que esgrimían los de Sais en favor de la especial relación que unía a Atenas y Egipto.[176]

En las épocas helenística y romana esta colonización no sólo era admitida en general, sino que todo el mundo parece convencido de que había afectado a la parte occidental del Peloponeso y a Tebas. En la *Guía de Grecia* de Pausanias, escrita en el siglo II d.C., aparecen muchísimas referencias a este hecho:

Los de Trecén [en la Argólide] ... afirman que el primer humano que vivió en su país fue Oro, que yo creo que es un nombre egipcio o, en cualquier caso, no griego.[177]

> De Lerna parte otro camino que conduce también por mar a un lugar que llaman Genesio [*id est* «natal»]. Junto al mar hay un pequeño santuario de Posidón Genesio. Allí cerca hay otro lugar llamado Apobatmos [«Desembarcos»] y se dice que es el primer sitio de la Argólide que pisaron al desembarcar Dánao y sus hijas.[178]

Resulta fascinante la relación establecida entre el desembarco legendario y el nacimiento, como lo es también el hecho de que Posidón fuera el principal dios de los micénicos, y Seth, al que considero su equivalente egipcio, el principal dios de los hicsos:[179]

> En mi opinión, los nauplios fueron antiguamente egipcios, llegados a la Argólide con las naves de Dánao, que al cabo de tres generaciones se establecieron en Nauplia a las órdenes de Nauplio, hijo de Amimone.[180]

> Cuando Cadmo y su ejército fenicio entraron en ella [*scilicet* en la Tebaida], y ellos [los hiantes y los aonios] fueron derrotados, los hiantes escaparon del país al caer la noche, pero a los áones les permitió Cadmo quedarse y mezclarse con los fenicios después de que se lo suplicaran según el ritual.[181]

La relación que los nombres de hiantes y aonios muestran con los de jonios y egipcios *ʾIwn (tyw')*, «bárbaro», ha sido estudiada ya anteriormente (véase *supra*, p. 98).[182] No cabe duda, pues, de que Pausanias estaba persuadido de la realidad de las colonizaciones, así como de la existencia de numerosos indicios directos de las mismas incluso en sus tiempos, en pleno siglo II d.C.

Los ataques de Plutarco contra Heródoto

El siglo II d.C. fue testigo también de lo que podríamos llamar un ataque contra el modelo antiguo. Aparece en un extenso ensayo del prolífico Plutarco, titulado «Sobre la malevolencia de Heródoto», en el cual dirige numerosas acusaciones contra el historiador, entre ellas la de ser «filobárbaro»:

> Según afirma, los griegos aprendieron de los egipcios todo lo relativo a las procesiones y a las fiestas nacionales, así como el culto de los doce dioses; hasta el nombre de Dioniso, dice, lo aprendió Melampo de los egipcios, enseñándoselo luego al resto de los griegos; y que los misterios y demás ritos secretos relacionados con Deméter vinieron también de Egipto de manos de las Danaides ... Pero no es eso lo peor. Remonta la genealogía de Hércules hasta Perseo y afirma que éste, según los persas, era asirio; «y los caudillos dorios», dice, «deberían ser considerados egipcios de pura sangre ...»; no sólo se muestra ansioso por afirmar la existencia de un Hércules egipcio y fenicio, sino que, según cuenta, nuestro Hércules surgió a partir de los otros dos, y pretende expulsarlo de Grecia y hacer de él un extranjero. Pues bien, si nos fijamos en los sabios de la Antigüedad, ni Homero ni Hesíodo ... mencionan siquiera la existencia de un Hércules egipcio o fenicio; antes bien, sólo conocían a uno, nuestro Hércules, que es beocio y argivo ...[183]

Es evidente que Plutarco estaba convencido de que su público se habría sentido ofendido por las ideas de Heródoto en este sentido, pero sería interesante señalar que únicamente cita autores antiguos en lo tocante a Hércules, pero no ataca directamente las colonizaciones de Dánao y Cadmo. Si tenemos en cuenta el profundo conocimiento de la religión egipcia que poseía Plutarco, y el gran aprecio en que la tenía, como queda reflejado en su obra *Sobre Isis y Osiris*, pero sobre todo su firme convicción de que era idéntica a la griega, resulta bastante dudoso que creyera en la falsedad de los asertos de Heródoto en lo tocante a los orígenes foráneos de gran parte de la cultura griega. Más verosímil parece que la acusación de «barbarofilia» que descarga sobre Heródoto fuera tan sólo un medio más de atacar a este autor. Resulta asimismo fascinante comprobar que ni uno solo de los modernos detractores del modelo antiguo se basa en esta fuente. Como dicen dos de sus traductores, ello podría deberse entre otras razones a que

> ... este escrito, si por una parte ha irritado a los amantes de Heródoto, por otra ha molestado también a los admiradores de Plutarco, que se resisten a creer que un autor amable y bonachón como él pueda descargar en sus textos tanta malevolencia, con lo cual se expondría a convertirse en blanco de las mismas acusaciones que él dirige a Heródoto.[184]

Más fundamental me parece a mí el hecho de que los modernos especialistas se han mostrado siempre ansiosos por basarse en fuentes «antiguas» y no en autores «tardíos», que para ellos, viviendo como lo hacían en los siglos XIX y XX, serían todos los posteriores al siglo V a.C. Esta preferencia quizá se base lisa y llanamente en el hecho de que la mayoría de los testimonios de los períodos tardo-clásico y helenístico apoyan firmemente la tesis de la colonización y de los orígenes egipcios de la religión griega. Antes de pasar a este punto, sin embargo, deberíamos examinar el impacto producido por la religión egipcia sobre la Grecia de los períodos helenístico y romano.

El triunfo de la religión egipcia

El movimiento que llevó tanto a los griegos como a otros pueblos del Mediterráneo a adorar a los dioses con sus nombres egipcios comenzó mucho antes de que se produjeran las conquistas de Alejandro Magno y con ellas el sincretismo propio de la época helenística. A comienzos del siglo V, el poeta Píndaro escribió ya un *Himno a Amón*, que empezaba así: «Amón, rey del Olimpo». Este culto a la variante líbica del Amón egipcio se hallaba vinculado a la ciudad natal de Píndaro, Tebas.[185] No obstante, estaba también muy arraigado en Esparta, y Pausanias nos habla del santuario que Amón tenía en Afitis, cerca de esta ciudad:

> Según parece, los lacedemonios son los griegos que desde un principio más han usado el oráculo de Libia... y el pueblo de Afitis no honra a Amón menos que los amonios de Libia.[186]

Es imposible saber qué quiere decir Pausanias con eso de «desde un principio». En cualquier caso, tiene que ser una fecha anterior a las postrimerías del siglo V, cuando el hermano del gran general espartano Lisandro recibió el nombre de Libis, debido a la tradicional relación que su familia mantenía con los *basileis*, «reyes» o «sacerdotes», de los amonios, y cuando el propio Lisandro consultó el oráculo.[187] En el siglo IV, Amón era ya venerado en Atenas, y una de las trirremes sagradas de la ciudad estaba consagrada a él.[188]

ALEJANDRO, HIJO DE AMÓN

Es evidente que Alejandro Magno se consideraba a sí mismo hijo de Amón. Tras conquistar Egipto, se adentró en el desierto para consultar el gran oráculo del dios en el oasis líbico de Siwa, cuya respuesta vino a confirmarle que era hijo del dios. Así se explica que a partir de entonces las monedas de Alejandro lo representen con los cuernos de Amón.[189] Los historiadores modernos consideran una calumnia hacia la figura de Alejandro los testimonios antiguos según los cuales en los últimos años de su vida éste se adornaba con los arreos propios de una serie de dioses y diosas y exigía ser adorado como tal. Según una de estas fuentes, «Alejandro pretendía incluso que la gente se prosternase ante él, en la idea de que su padre era Amón y no Filipo».[190]

Pues bien, ¿quién era el hijo de Amón? Según la tradición egipcia más antigua, Osiris era hijo de Ra. Con el auge del culto de Amón a partir de la dinastía XII, ambas divinidades se fundieron en la figura de Amón-Ra. A finales del Imperio Nuevo se pensaba que existía una unión mística entre Ra y Osiris.[191] Por consiguiente, la absoluta confusión entre Amón y Dioniso que encontramos en Diodoro Sículo o en su fuente del siglo II a.C., el alejandrino Dionisio Escitobraquion, tendría, al parecer, un precedente en la teología egipcia.[192] En cualquier caso, da la sensación de que Alejandro se consideraba a sí mismo una divinidad sincrética, a la vez Amón y su hijo.

No cabe duda de que las conquistas de Alejandro dieron mayor importancia a los mitos relativos a la vasta empresa civilizadora, comenzada en Oriente, de Dioniso o, como lo llama Diodoro, Osiris, huellas de la cual pueden rastrearse en la tradición egipcia de la dinastía XVIII o incluso del Imperio Medio.[193] En la propia Grecia, como señalaba James Frazer, ese mismo esquema fue ya esbozado por Eurípides antes de que Alejandro naciera.[194] La relación entre Alejandro y Dioniso resultaba un tanto forzada, y el macedonio sentía ciertos celos del dios, al menos después de sus conquistas.[195] Cuando llegó a Nisa, en la cordillera del noroeste de la India, los habitantes de la zona le hablaron de la relación que tenían con el dios, y se nos cuenta que

> se mostró muy dispuesto a creer el relato del viaje de Dioniso; mostró también cierta propensión a dar crédito a la fundación de Nisa por el dios, en cuyo caso su expedición ya habría llegado al mismo punto al que llegara Dioniso, y habría ido incluso más allá que el dios.[196]

Tenemos asimismo testimonios poco fiables de que atravesó la India «imitando el desenfreno báquico de Dioniso».[197] No cabe duda de que prestó muchísima atención a los aspectos políticos y rituales de sus frecuentes borracheras, y la misión civilizadora de Osiris/Dioniso nos proporciona un marco decisivo en el que inscribir las actividades de Alejandro en este sentido. Por consiguiente, el hecho de definirse hijo de Amón, semejante y rival de Dioniso, supuso un punto crucial de su proyecto vital. Los historiadores sometidos al modelo ario han preferido recrearse en un Alejandro aficionado a la lectura de Jenofonte, en su identificación con Aquiles y en su afán de emularlo, y, evidentemente, no cabe duda de que también estos fueron unos factores de peso a la hora de decidirse a invadir Asia. Pero tuvieron menos importancia que su misión religiosa, esencialmente egipcia. El hecho de que su cuerpo fuera enterrado en Egipto, y no en Grecia o en Persia, no puede achacarse simplemente a la impiedad de su lugarteniente Ptolomeo, que lo sucedió en el gobierno de Egipto. Nos pone de manifiesto, por el contrario, el papel fundamental que ese país tuvo en la vida de Alejandro y en la imagen que tenía de sí mismo.[198]

Ptolomeo y sus sucesores, hasta llegar a la famosa Cleopatra de César y Marco Antonio, fomentaron en gran medida la religión egipcia, no sólo para ganarse el respeto y la adhesión de sus súbditos egipcios, sino también para atribuirse una preeminencia cultural cuando trataran con los demás estados surgidos de los fragmentos del imperio de Alejandro.[199] No obstante, esto no basta para explicar el enorme auge y la expansión de la religión egipcia durante este período, en la que se ha llamado «la conquista de Occidente a manos de la religión oriental».[200]

La diosa madre egipcia Isis, por ejemplo, era venerada en Atenas desde el siglo V, y no sólo por los metecos egipcios, sino también por los ciudadanos atenienses.[201] Hacia el siglo II a.C. había un templo de Isis cerca de la Acrópolis y Atenas animaba oficialmente a sus estados dependientes a adoptar los cultos egipcios.[202] Hasta en la propia Delos, isla consagrada especialmente a Apolo, se oficializaron los cultos de Isis y Anubis en un arranque que no podría atribuirse a la influencia del reino ptolomaico, pues para entonces éste había perdido el control que ejercía sobre la isla.[203] De hecho, hacia el siglo II d.C., Pausanias, que no alude a ningún otro culto oriental, menciona la existencia de templos o capillas en Atenas, Corinto, Tebas y muchas localidades de la Argólide, Mesenia, Acaya y Fócide.[204]

Deberíamos subrayar el hecho de que Grecia sólo se vio afectada en parte por la gran oleada que en este sentido penetró en todos los rincones del Imperio romano.[205] Por ejemplo, las capillas más importantes halladas en la Pompeya de 79 d.C. —año en que la ciudad fue enterrada por la lava del Vesubio—, son «egipcias». Tiberio expulsó de Roma a los seguidores de la religión egipcia —y judía—, pero los cultos no tardaron en ser restaurados, y otros emperadores posteriores, sobre todo Domiciano y Adriano, fueron fervientes devotos de los dioses egipcios.[206] Este último llegó incluso a intentar convertir en dios egipcio a su favorito Antínoo, y su extraordinario parque de recreo de Tívoli, situado a las afueras de Roma, podría considerarse en buena parte un comple-

jo funerario egipcio dedicado a su divino amante.[207] Marco Aurelio, Septimio Severo, Caracalla, Diocleciano y otros emperadores visitaron Egipto y todas las fuentes destacan lo respetuosos que se mostraron con la religión y la cultura egipcias.[208] Fueran cuales fuesen sus sentimientos personales, quizá pensaran en la conveniencia política de mostrar semejante actitud en vista del papel capital que desempeñaba la religión egipcia en el Imperio.

Ese entusiasmo provocó fuertes reacciones. Los profesores holandeses Smelik y Hemelrijk, que en un acto de valentía han intentado reunir el mayor número posible de ejemplos de la hostilidad de Grecia hacia Egipto, tienen menos trabajo al estudiar a Roma. El punto flaco de la religión egipcia era el culto que rendía a los animales. Cicerón, por ejemplo, encontraba extraño este rasgo «en una nación tan poco corrompida como la de los egipcios, que guarda testimonios escritos de muchísimas épocas».[209] Los escritores satíricos tardíos Juvenal y Luciano no conocen freno alguno a la hora de lanzar invectivas contra la zoolatría, y contra Egipto en general.[210]

Muchos autores pensaban que este tipo de culto tenía un carácter simbólico o alegórico, y es Plutarco quien expresa con mayor claridad esta opinión en su escrito *Sobre Isis y Osiris*. Hasta los especialistas que siguen el modelo ario consideran esta obra la fuente más importante acerca de la religión egipcia; y lo que es más, sus interpretaciones han venido confirmándose a medida que iba progresando la egiptología.[211]

Plutarco da una sencilla, aunque detallada, explicación de la imagen general de la religión egipcia que, al parecer, era habitual entre los griegos más cultos, al menos a partir del siglo IV a.C. Según él, la zoolatría y la superstición propias de la religión egipcia no eran más que una apariencia alegórica dirigida a las masas: los sacerdotes y/o todos aquellos que habían sido iniciados sabían que, en realidad, tras la zoolatría y los mitos fantásticos se ocultaba una serie de abstracciones más profundas, así como una clara concepción del universo. Según esta obra, la filosofía religiosa egipcia tiene que ver fundamentalmente no ya con el mundo efímero y material del «devenir», con sus etapas de crecimiento y decadencia, sino con el reino imperecedero del «ser», cuya principal manifestación serían los números, la geometría y la astronomía.

Todo ello, por supuesto, muestra un sorprendente parecido con las ideas de Platón, de los pitagóricos y los órficos, no sólo en lo concerniente a su contenido, sino a menudo también en la forma de las palabras empleadas para definirlas. Los eruditos de los siglos XIX y XX, por tanto, han considerado que la obra de Plutarco constituye un ejemplo primordial de la llamada *interpretatio graeca*, que ha sido convenientemente definida de la siguiente manera:

> Habitualmente el observador griego no ocupaba una buena posición para entender la religión egipcia desde dentro; para empezar contaba con un obstáculo, y era su ignorancia de la lengua egipcia. A menudo una equiparación o una explicación se basaba en la interpretación equivocada de un determinado fenómeno egipcio, o bien en una modificación introducida en un paralelismo griego. Cualquier desviación del original, poco importa que fuera de bulto o de menor alcance, contribuía a apartarlo un poco más de la verdadera imagen.[212]

Uno de los principales especialistas de este siglo ha dedicado un libro entero a este «espejismo» de Egipto que sufrieron los griegos.[213] Esta *interpretatio graeca* o axioma según el cual la religión y la filosofía egipcias eran por fuerza toscas y superficiales, choca claramente con hombres de inteligencia superior como Eudoxo, quien, según todas las fuentes, convivió con los sacerdotes egipcios y aprendió su lengua, y que evidentemente sentía un gran respeto por toda la cultura egipcia. El principal punto flaco del esquema contemporáneo, sin embargo, es su falta de conciencia de sí y su sensación, típica del positivismo, de *Besserwissen*, esto es, de «saber más y mejor» que los antiguos. Y esto afectaría incluso a sus amados griegos, superiores en todos los aspectos de su cultura excepto a la hora de escribir historia antigua y de comprender las relaciones de Grecia con las demás culturas.

Para los contemporáneos de Plutarco, así como para otros pensadores posteriores a los que cabría inscribir en el modelo antiguo, el asombroso parecido existente entre lo que dice este autor de la religión y la filosofía egipcias, y las ideas platónicas y pitagóricas no supone ninguna dificultad. No sería sino el resultado de un hecho conocido de todos, a saber: que Platón, Pitágoras y Orfeo habían tomado sus ideas de Egipto. Curiosamente, además, Plutarco afirma que había otros vínculos más fundamentales entre la religión egipcia y la griega. *Sobre Isis y Osiris* está dedicado a Clea, a quien dice:

> ¿Quién mejor que tú, Clea, iba a saber que Osiris es idéntico a Dioniso? Pues tú eres la superiora de las doncellas inspiradas [devotas de Dioniso] de Delfos, y has sido consagrada por tu padre y tu madre en los sacros ritos de Osiris.

Llega incluso a dar detalles de las semejanzas que existían entre los cultos egipcios y los de Delfos.[214] En total, Plutarco identifica a Dioniso con Osiris tres veces en esta obra.[215] Aunque no se muestra tan explícito a la hora de identificar a Isis y a Deméter, no cabe duda de que estaba convencido de que ese era el caso. Son muchos los paralelismos de detalle que podríamos ver entre la descripción que él hace de los padecimientos de Isis en Biblos y los que el *Himno homérico a Deméter* cuenta de esta diosa en Eleusis. Este es precisamente uno de los pasajes que a menudo utilizan los seguidores del modelo ario para ejemplificar la típica *interpretatio graeca* de Plutarco.[216]

Y en este caso bien podría ser así. Pero yo diría más bien que probablemente los ritos mistéricos de Eleusis, con los que a todas luces se relaciona el *Himno homérico*, eran originarios de Egipto, como creían los antiguos.[217] Y aunque no fuera así, poseemos testimonios arqueológicos que demuestran que hacia el siglo IX, esto es antes de la fecha habitualmente atribuida al himno, en Eleusis se identificaba a Isis con Deméter.[218] En cualquier caso, no hay ninguna razón para poner en duda que Plutarco las consideraba dos manifestaciones distintas de la misma divinidad. En resumidas cuentas, es evidente que Plutarco creía no sólo que gran parte de la filosofía griega procedía de Egipto, sino también que existía una unidad fundamental entre la religión egipcia y la griega. Y afirma asimismo que la primera era más pura y más antigua que la segunda.

Esta concepción de la religión egipcia tiene un papel fundamental en las dos principales «novelas» del siglo II d.C., a saber, las *Etiópicas* de Heliodoro, y las *Metamorfosis* de Apuleyo, también llamada *El asno de oro.* En su romántica historia de elevadas ideas morales sobre una linda y virtuosa joven etíope —pero no negra—, Heliodoro expresa su gran admiración por los etíopes y sus gimnosofistas (filósofos desnudos o gurús), si bien la novela se fija sobre todo en Egipto y en la superioridad moral de su religión. Subraya asimismo el apasionado interés que por ella sentían los sacerdotes griegos, quienes la consideraban la clave de sus propios cultos. Al describir a un sacerdote egipcio de visita en Delfos, asaeteado a preguntas por sus colegas griegos, Heliodoro dice:

> En resumen, no pasaron por alto ni uno solo de los rasgos más interesantes de Egipto, pues no hay otro país en el mundo sobre el que les guste más oír hablar a los griegos.[219]

El asno de oro de Apuleyo, en cambio, es una sátira, pero tiene un fondo serio que gira en torno a los ritos mistéricos egipcios y a las figuras de Isis, señora de los disfraces y las transformaciones, y Osiris/Dioniso. En el momento clave de la obra, la diosa anuncia al protagonista:

> Así pues, los frigios, que son la primera de todas las razas, me llaman Pesinuntia, madre de todos los dioses; los atenienses, surgidos de su propio suelo, me llaman Minerva Cecropia, y los chipriotas, batidos por el mar, me llaman Venus de Pafos; los cretenses de buenos arcos, Diana y Dictinna, y los sicilianos trilingües Proserpina; para los eleusinos soy Ceres, la antigua diosa, para otros Juno, para otros Belona y Hécate o Ramnusia. Pero los etíopes, a los que iluminan los primeros rayos del dios del sol cuando nace cada mañana, y también los africanos y los egipcios, famosos por ser dueños de la doctrina original, me honran con los ritos que me son propios y me dan mi verdadero nombre, esto es reina Isis.[220]

El convencimiento de que la religión y los ritos egipcios eran los originales y «verdaderos» hizo que las correspondientes formas griegas o de otros lugares parecieran redundantes, y así se explica que fueran abandonadas de forma radical. Como dice el filósofo neoplatónico Jámblico en el siglo IV d.C., ya en las postrimerías del paganismo: «... Piensa más bien que, al ser los egipcios los primeros a los que cupo en suerte participar de los dioses, éstos se complacen en ser invocados según los ritos egipcios».[221]

Las reiteraciones y la frecuente utilización de citas en este capítulo se deben a la necesidad que tengo de recalcar una y otra vez que el panorama convencional en la Antigüedad es justamente el que menos convencional es hoy en los modernos estudios de filología clásica. La rareza de este enfoque viene justamente a subrayar el hecho de que los partidarios del modelo ario son incapaces de aportar muchas citas que respalden sus tesis. Lo único que pretendo decir en este capítulo es que a partir del siglo V a.C. —que es, por lo demás, el único período del que tenemos buenos conocimientos al respecto— los grie-

gos, pese a sentirse muy orgullosos de sí mismos y de sus recientes hazañas, no pensaban que sus instituciones políticas, su ciencia, su filosofía y su religión fueran originales; antes bien, las hacían derivar —ya fuera a través de las colonizaciones primitivas o de los estudios de los propios griegos en tierras extrañas— de Oriente en general y de Egipto en particular.

2. LA SABIDURÍA EGIPCIA Y LA TRANSMISIÓN GRIEGA DESDE COMIENZOS DE LA EDAD MEDIA HASTA EL RENACIMIENTO

En este capítulo estudiamos la pervivencia del antiguo Egipcio tras el hundimiento de su civilización. En primer lugar descubrimos la presencia de la religión egipcia tanto en el marco del cristianismo como fuera de él, en sectas heréticas como la de los gnósticos, y también en la tradición hermética, de carácter abiertamente pagano. Mucha mayor difusión que estas continuaciones directas de la antigua civilizacion egipcia, alcanzó, sin embargo, la admiración suscitada por todo el antiguo Egipto entre las elites cultas de la época. Aunque supeditada a las tradiciones cristianas y bíblicas en todo lo referente a la moral y la religión, es evidente que la civilización egipcia era considerada fuente de toda la sabiduría «gentil» o secular. Por consiguiente, hasta 1600 nadie cuestionaría seriamente ni la idea de que la civilización y la filosofía griegas procedían de Egipto, ni la de que las principales vías que siguió su transmisión fueron la colonización egipcia de Grecia y los posteriores estudios realizados por los griegos en Egipto.

El asesinato de Hipatia

En 390 d.C., el templo de Serapis y la gran biblioteca de Alejandría, situada en sus inmediaciones, fueron destruidos por las turbas cristianas; veinticinco años después en esta misma ciudad, la filósofa y matemática Hipatia, tan brillante como hermosa, fue cruelmente asesinada por una banda de monjes azuzados por san Cirilo. Estos dos actos de violencia marcan el final del paganismo egipcio y el comienzo de la Edad Oscura cristiana.[1]

No es de extrañar, ni mucho menos, que los seguidores del modelo ario prefieran pasar por alto la participación de los cristianos en estos hechos y consideren el acontecimiento una muestra más del fanatismo oriental, propio de los egipcios, en contra del racionalismo helénico.[2] Pero si nos olvidamos por un momento de la absurda consecuencia de tal aserto, a saber la de que los euro-

peos no son fanáticos, no hay por qué considerar incompatible que la algarada tuviera carácter egipcio y cristiano a la vez. En el siglo IV d.C., Egipto era una provincia cristiana más del Imperio romano, tan apasionadamente cristiana como muchas otras, si no la más apasionadamente cristiana de todas.

EL HUNDIMIENTO DE LA RELIGIÓN EGIPCIA PAGANA

¿Qué es lo que había ocurrido? Pues que la religión egipcia se había venido abajo con una celeridad sorprendente entre 130 y 230 d.C. ¿Y cómo fue que Egipto, siendo el centro neurálgico del paganismo, se convirtió al cristianismo antes que ninguna otra provincia romana y además de una forma tan ferviente? Deberíamos poner en relación este fenómeno con otro problema de mayor alcance, a saber: ¿Por qué todo el mundo pagano se convirtió al cristianismo? Para los historiadores cristianos, la cuestión ni siquiera se plantea: al ver la luz de la «verdadera religión», los egipcios, igual que cualquier otro pueblo, abandonaron, como es natural, el paganismo idólatra; y punto. Pero para los historiadores que no comulguen con esos principios, el fenómeno no es tan fácil de explicar.

En general, cabría suponer que la *anomia* y la caída de las estructuras tradicionales a nivel local que supusieron los imperios helenístico primero y romano después, habrían traído consigo una tendencia natural hacia el monoteísmo, reflejo celestial de los imperios terrestres. Ello quedaría patente en primer lugar al observar la enorme expansión alcanzada por el judaísmo —en buena parte debido a las actitudes proselitistas— en todo el mundo mediterráneo a partir del año 300 a.C. Efectivamente, a mediados del siglo I d.C., los judíos constituían entre un 5 y un 10 por 100 de la población total del Imperio romano.[3] En 116-117, sin embargo, se produjo una gran rebelión de los israelitas de la Diáspora, de proporciones mucho mayores que la de los zelotes o la de Bar Kokhba, acontecidas en Judea respectivamente en 66-70 y 132-135 y, por lo demás, mucho mejor conocidas.

A la rebelión de la Diáspora siguió una represión que podría calificarse de auténtico genocidio en Chipre, Cirene y sobre todo en Alejandría, y que supuso la absoluta destrucción de la brillante cultura heleno-judía.[4] No obstante, antes de que se produjeran estos acontecimientos, y pese a que los israelitas constituían una proporción considerable de la población total de Egipto, el judaísmo era una religión demasiado ajena a este país como para absorber su cultura. Al igual que los indios o los chinos en los imperios coloniales de los siglos XIX y XX, o los judíos existentes en la Europa oriental, los judíos egipcios constituían una población intermedia entre los gobernantes griegos y el pueblo egipcio. Y en todos estos casos, a los gobernantes les resultó muy conveniente mantener las tensiones entre los naturales del país y la población *alógena*, esto es, la clase media venida de fuera. Por consiguiente, durante el resto del siglo II e incluso después, la eliminación de los judíos supuso para el cristianismo —religión, en cualquier caso, mucho menos directamente vinculada

a un pueblo en particular— quedarse sin ningún rival serio de sus actividades proselitistas.

Resultaría bastante verosímil suponer que la religión egipcia se habría venido abajo al hundirse el Estado faraónico y la nacionalidad egipcia. Tal argumento no deja de tener consistencia, pero plantea también algunos problemas. Egipto llevaba siendo dominado por extranjeros prácticamente desde 700 a.C.; algunos de estos gobernantes, por ejemplo los etíopes o los Ptolomeos griegos, rigieron la totalidad de sus imperios desde Egipto, pero los persas, al igual que los romanos, consideraron a este país una simple provincia, aunque eso sí, un tanto especial. La mayoría de estos dominadores pensaron que el mantenimiento de unas buenas relaciones con la religión egipcia podía tener unas repercusiones fundamentales sobre el control que ejercían sobre el país. También es cierto que los persas persiguieron ocasionalmente la religión egipcia, pero en general colaboraron con ella.[5] En el capítulo 1 ya hemos explicado la actitud particularmente favorable que en este sentido mostraron sus sucesores macedonios: la religión egipcia alcanzó un auge y una expansión enormes durante este período, situándose, según parece, su punto culminante en la primera mitad del siglo II d.C. Este panorama histórico hace que su posterior hundimiento resulte aún más curioso, pues, si la persecución extranjera hubiera sido un factor decisivo, habría sido más lógico que dicho hundimiento hubiera tenido lugar en los siglos VI o IV a.C., bajo la dominación persa, y no en el siglo II d.C., cuando la religión egipcia gozaba de especial favor por parte del Imperio romano.

Al erigirse en adalides de la civilización indígena, los Ptolomeos de Egipto, al igual que los mongoles o los manchúes en China, fueron perfectamente conscientes de los peligros que suponía su absorción. Estaban firmemente decididos a mantener su propia cultura y a gobernar como griegos que eran. Cleopatra VII, la amante de César y Marco Antonio, fue la primera —y última— de la dinastía que aprendió la lengua egipcia. Así pues, aunque los sacerdotes egipcios colaboraron objetivamente con los nuevos dominadores extranjeros, lo mismo que habían hecho con sus antecesores, intentaron mantenerse a distancia y, en cierto modo, continuaron siendo los representantes del «nacionalismo» egipcio. Hacia el siglo II d.C., sin embargo, tras cuatrocientos años de dominación griega, los gobernantes romanos, junto con las clases altas macedonia y egipcia —incluidos los sacerdotes— habían logrado fusionar la religión egipcia con la civilización helénica y hacer un todo uniforme. El propio entusiasmo de los emperadores romanos por la religión egipcia y la «internacionalización» de ésta contribuyeron, al parecer, a debilitar la posición de los sacerdotes como adalides de Egipto.

No cabe duda de que hacia los siglos III y IV d.C. existía una hostilidad claramente basada en criterios clasistas hacia la vieja religión, y también es evidente que, tanto en Egipto como en otros lugares, los cristianos representaban inicialmente a los pobres y a la clase media en general frente a los ricos. Es, por lo tanto, posible que, pese a la austeridad de la vida de los sacerdotes, de la que tanta propaganda se hacía, las riquezas ingentes acumuladas en los templos y la explotación de los pobres a manos de esos mismos sacerdotes provo-

caran más de un resentimiento.[6] Así pues, aun a pesar de que el cristianismo procedía de Palestina y tenía un carácter claramente internacional, esta religión pasó a representar a la clase media y en general a todos los pobres egipcios frente a las clases más altas, cosmopolitas y helenizadas, aunque su religión fuera la egipcia pagana.

CRISTIANISMO, ASTROS Y PECES

No cabe duda alguna de que los factores de índole social y nacional que acabamos de mencionar tuvieron una importancia primordial en la destrucción de la religión egipcia, pese a lo bien organizada que estaba. Parece, sin embargo, que no constituyeron un problema grave, sino que se trataron más bien de fisuras que fueron profundizándose con el paso del tiempo, o tensiones cada vez más agudas, hasta que en el siglo II vinieron a sumarse dos nuevos fenómenos. En primer lugar, como afirma con toda razón la ciencia convencional, apareció el cristianismo, monoteísta y universal —rasgo que nunca pudo aplicarse al judaísmo—, y caracterizado por una capacidad organizativa y por un entusiasmo extraordinarios. Y en segundo lugar se había generalizado la creencia de que el viejo mundo estaba acabándose y de que estaba a punto de comenzar una nueva era.

Se llama mesianismo o milenarismo a la creencia en la llegada inminente de un nuevo orden o de un nuevo milenio de armonía y justicia, en el que el Mesías y sus santos «irán marchando por las calles». Semejante actitud constituye una respuesta corriente a situaciones desesperadas de todo género, pero sobre todo a las producidas por la conquista militar y la dominación económica y cultural de un pueblo extranjero. Efectivamente, la idea de que habrá una fuerza exterior que derribe a los actuales gobernantes ilegítimos y los barra de la faz de la tierra, de suerte que «los últimos serán los primeros y los primeros los últimos», había venido dominando en el judaísmo desde los tiempos de la cautividad de Babilonia, en el siglo VI a.C. Es evidente, sin embargo, que estos sentimientos se intensificaron en el pueblo de Israel a partir de 50 a.C. aproximadamente, y que alcanzaron un auge enorme durante los doscientos años siguientes; además, esa idea de apocalipsis no era exclusiva de los judíos. Cabría explicar en parte esta crisis a partir de una serie de cambios políticos y económicos. Se había producido el éxito sin precedentes de Roma, que había sido capaz de unir bajo su mando todo el Mediterráneo; había habido también las crueles guerras civiles de los generales romanos; y por último, en 31 a.C., se había instaurado el Imperio romano —a menudo calificado de nueva era— bajo la primacía de Augusto.

Para los judíos venía a añadirse otro factor, a saber, el cambio producido en la política romana respecto a ellos; en primer lugar se pasó de una relación de amistad, como aliados que eran frente al enemigo común, los Seléucidas griegos, que dominaban la mayor parte del suroeste asiático, a otra de neutralidad, cuyo objetivo era mantener el equilibrio de poderes, y por fin a la abierta

hostilidad, una vez que cayeron los reinos helenísticos y la totalidad del Imperio se convirtió en un codominio grecorromano. El mesianismo había ocupado un lugar primordial en la tradición hebrea. El primer Mesías de la Biblia es Ciro, rey de Persia, que liberó al pueblo de Israel de la cautividad de Babilonia —al menos a aquellos que quisieron salir de ella.[7] Según parece, el mesianismo judío conservó la esperanza en que la liberación había de venir de Oriente y en particular de los partos, los nuevos señores de Persia, que dominaban también Mesopotamia, donde había una población hebrea muy numerosa, y que, como los propios judíos, habían librado una dura guerra de independencia contra los Seléucidas. No cabe en este sentido duda alguna de que los levantamientos de 115 y 116, cuyos protagonistas les otorgaron un significado claramente mesiánico, tuvieron que ver con el ataque lanzado por esas mismas fechas contra Partia por el emperador Trajano.[8]

Repetiré una vez más, no obstante, que entre los años 50 a.C. y 150 d.C., el mesianismo y la idea de que se estaba en los albores de una nueva era no eran propiedad exclusiva de los judíos, y que tampoco pueden explicarse únicamente a partir de los cambios en la política de Roma aludidos anteriormente. Otro elemento era el paso astrológico de la era de Aries a la de Piscis. Sin entrar a discutir cuándo y por quién fue descubierta la precesión de los equinoccios, casi todo el mundo está de acuerdo en admitir que hacia 50 a.C. era conocida de todos.[9] Su significación en este contexto fue que en este período de 50 a.C. a 150 d.C. el equinoccio de primavera pasó de Aries a Piscis.*

Sólo según esta concatenación de cambios políticos, económicos, sociales y astrológicos puede entenderse la *Égloga IV* del poeta latino Virgilio, compuesta hacia 40 a.C., que en uno de sus primeros versos dice:

> Ya ... vuelve a nacer el gran orden de los siglos ... Con ese niño cuyo nacimiento va a poner fin a una raza de hierro y va a hacer surgir otra de oro en todo el mundo, tú simplemente muéstrate propicia, casta Lucina. ¡Tu Apolo reina ya!

A continuación, Virgilio pasa a felicitar al padre del niño, Polión, que había alcanzado el consulado, diciendo que su mandato va a traer una «era gloriosa»; pero la historia se repetirá y habrá una nueva guerra de Troya y otros grandes acontecimientos históricos.[10] Con el consiguiente disgusto por parte de los modernos ante lo que parecía una predicción de la llegada de Cristo, la mayoría de los filólogos clásicos han hecho uso de un enfoque monista y han afirmado que estos versos son simplemente divagaciones poéticas en torno al naci-

* La precesión es el movimiento rotatorio retrógrado del sistema solar que supone un cambio de los puntos fijados por dicho sistema en relación a las estrellas situadas fuera de él. Según el parámetro utilizado más a menudo, el equinoccio de primavera aparece «antes» y «antes» también según los signos del zodíaco. Al cambio de «casa» zodiacal del equinoccio, que pasa a la inmediatamente anterior cada 2.100 años más o menos, se debe que los astrólogos hablen en la actualidad de que debemos prepararnos para la era de Acuario, que ha de llegar dentro de un siglo o dos, cuando el equinoccio de primavera se produzca en esa «casa».

miento del hijo de un amigo. Pero parece más verosímil pensar que Virgilio, como buen poeta, estuviera empleando varios niveles de significación distintos: el nacimiento del hijo de Polión y los comienzos de una era de paz bajo el dominio de su señor y el del propio Polión, Augusto. Por otra parte, las palabras de Virgilio parecen aludir también a la llegada de una nueva divinidad joven. Sin duda alguna hacen alusión a un cambio de era cósmica o astral, y ese cambio no puede ser más que el paso a la era de Piscis.

A menudo suele relacionarse a las estrellas con grandes caudillos mesiánicos, desde Ciro, fundador del imperio persa en el siglo VI a.C., al cabecilla de una rebelión china del siglo VIII d.C., An Lushan.[11] Sobre todo resulta sorprendente comprobar la frecuencia con la que se da la relación entre los astros y los grandes caudillos de todo tipo durante el período de crisis que va de 50 a.C. a 150 d.C.; desde el cometa que se consideró que representaba al espíritu de Julio César a la estrella de Belén o la que se vinculó con el nuevo dios creado por Adriano, Antínoo; y hasta el último cabecilla mesiánico de la resistencia judía era llamado, al menos por sus seguidores, Bar Kokhba, «Hijo de la estrella». De hecho, el anciano Rabbi Akiba, el prudente y juicioso fundador del judaísmo moderno, que fue testigo de la destrucción de Jerusalén y de la catástrofe del año 70, viéndose obligado a adaptarse a las circunstancias, quedó tan atónito ante los éxitos iniciales de Bar Kokhba, que los consideró el inicio de una nueva era y citaba el siguiente pasaje de Núm. 24.17: «álzase de Jacob una estrella».[12]

Por el opúsculo de Plutarco *Sobre Isis y Osiris* sabemos la extraordinaria importancia que se otorgaba a los movimientos astronómicos como signos del mundo ideal de las estrellas y la geometría, y la relación integral que se veía, al menos en los últimos estadios de la religión egipcia, entre astros y dioses. Sabemos también que los astrónomos del Egipto de la época helenística se interesaron por la precesión. Según parece, durante el siglo II d.C. se dobló el impacto producido por este fenómeno a consecuencia de una coincidencia astronómica extraordinaria.[13] Véamoslo: en el antiguo Egipto había varios sistemas de calendario a cual más sofisticado. Los dos «años» más usados eran uno basado en un calendario civil de 365 días, y el «año sótico», que dependía de la aparición de Sirio en el horizonte, fenómeno relacionado con el comienzo de la crecida del Nilo.[14] Como el año astronómico dura un poco menos de 365,25 días, el año civil tenía un desfase de aproximadamente un día cada cuatro años. ¡Los dos modelos coincidían únicamente cada 1.460 años, y tal coincidencia se produjo en 139 d.C.! Así pues, los sacerdotes egipcios, que mantenían unos estrechos lazos con los astros, recibieron un doble mensaje relativo al fin de una época.

En 130 d.C., el emperador Adriano y su joven amante Antínoo sostuvieron largas entrevistas con los sacerdotes de Toth, dios de la sabiduría y las mediciones, en Hermópolis, principal centro de culto de esta divinidad. Al poco tiempo, Antínoo fue hallado ahogado en las aguas del Nilo y, según una de las principales tradiciones egipcias, Osiris también había muerto ahogado.[15] Se consideró que todo el asunto encerraba un gran misterio, y lo mismo sigue pen-

sándose hoy día. No obstante, en la actualidad casi todos coinciden en creer que se trató de un sacrificio voluntario, destinado a evitar alguna catástrofe.[16] Lo cierto es que Adriano proclamó al punto públicamente a Antínoo nuevo Osiris y su culto alcanzó una difusión que, aunque por un breve espacio de tiempo, superó, según parece, con mucho al patrocinio del emperador.

Si se creía o no que Antínoo era el nuevo salvador de la nueva época es una cuestión condenada a la mera especulación. No cabe duda, sin embargo, de que los cristianos sí lo creían de su nuevo Osiris, Jesús. Existen, por supuesto, muchos otros aspectos tradicionales de Cristo, pero en este momento a mí me gustaría resaltar una nueva imagen sagrada vinculada con él, la del pez. Este animal no tenía particular importancia en las tradiciones religiosas de Egipto ni tampoco en las judías. En Egipto, había algunos peces que se relacionaban con ciertos dioses en particular, y en algunos «nomos» o distritos eran veneradas o consideradas tabú determinadas especies de peces. Además, en época tardía surgieron ciertas leyendas según las cuales un pez se había tragado el falo de Osiris, y la palabra *bwt*, «pez», representada con este pictograma, podía significar también «abominación». Sea como sea, lo cierto es que no cabe decir que el pez ocupara un lugar preeminente en la religión egipcia.[17]

Si exceptuamos el dudoso caso del dios filisteo Dagón, parece que el pez no tiene ninguna connotación religiosa en todo el Antiguo Testamento.[18] En el Nuevo, en cambio, los peces sí que ostentan un papel destacado. Los principales discípulos son pescadores y abundan en el libro las imágenes relacionadas con la pesca. Por un lado tenemos el milagro de los panes y los peces, pero más curioso aún es encontrar en el evangelio de san Juan que Cristo da de comer pescado a sus discípulos en una última cena simbólica.[19] Este tema y la idea de que el pez era un alimento fundamental en la Última Cena, se convirtieron en imágenes típicas de la iconografía cristiana primitiva.[20] Según la transubstanciación, Cristo no es simplemente pan o grano, como Osiris, sino también un pez o, como también se le representa a menudo, dos peces. Tertuliano, brillante pensador cristiano, dice aproximadamente hacia el año 200: «Nosotros, los pececillos, a imagen de nuestro Ἰχθύς [*Ichthys,* «pez» en griego], hemos nacido en el agua».[21]

Esta consideración explica que se utilizara el símbolo del pez para representar a Jesucristo y a los cristianos. A menudo se atribuye el empleo de este símbolo al acróstico que se oculta tras la palabra Ἰχθῦς, que respondería a las iniciales de la frase Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ (= «JesuCristo, Hijo de Dios, Salvador»). Sin embargo, lo cierto es que el símbolo del pez lo encontramos atestiguado antes que la palabra, y parece más verosímil que el acróstico sea una explicación del símbolo, y no lo contrario. Curiosamente, las primeras representaciones cristianas del pez aparecen a comienzos del siglo II en Alejandría. En resumidas cuentas, no cabe duda alguna de que, aunque también el símbolo del carnero/macho cabrío propio de Aries aparece a menudo vinculado a la figura de Jesús, la utilización del pez, o mejor dicho de los dos peces, lo mismo que en el signo zodiacal, demuestra que los primitivos cristianos se consideraban a sí mismos, y también los consideraban los demás,



seguidores de la nueva religión propia de la era de Piscis recién inaugurada.

Recapitulando, a las presiones sociales, económicas y nacionales que desde hacía tiempo venía padeciendo la religión egipcia, se sumaron casualmente en el siglo II el paso de la era de Aries a la de Piscis y la coincidencia del año sótico con el año civil, coincidencia que supuso la creación de una poderosa fuerza autodestructiva en el propio corazón astronómico de dicha religión. Por si no fuera bastante, la religión egipcia no sólo comportaba un profundo sentido cíclico, sino que se cimentaba esencialmente en los conceptos de nacimiento, muerte y renacimiento. Admitía incluso la posibilidad de que los dioses, por muy longevos que llegaran a ser, no fueran necesariamente inmortales. Como dice el profesor Hornung:

> Podemos imaginar, por tanto, que la posible existencia de un tiempo sin dioses estaba mucho más arraigada en la conciencia de los egipcios de lo que darían a entender las escasas alusiones a dicho fenómeno. En los textos de los templos de época grecorromana encontramos la siguiente frase: *m ḏrw nṯrw*, «en el reino de los dioses», en el sentido de: «mientras haya dioses» ... Por lo demás, la escatología ... entra en el campo de los conjuros mágicos.[22]

Dentro de este contexto es donde hay que leer el *Lamento* conservado en uno de los *Escritos herméticos*:

> Llegará un tiempo en el que se verá cuán en vano han honrado a la divinidad los egipcios con mente piadosa y asiduos servicios. Toda su sagrada veneración resultará inútil. Los dioses dejarán la tierra y volverán al cielo; abandonarán Egipto; ese país, antaño cuna de la religión, quedará huérfano y privado de sus dioses. Los extranjeros poblarán su tierra y no sólo dejará de guardarse la observancia de la religión, sino que, cosa aún más terrible, quedará sometido a unas supuestas leyes, al dolor de los castigos, de suerte que faltarán por completo los actos de piedad y el culto de los dioses ... El escita o el indio, o cualquiera de sus bárbaros vecinos, se instalarán en Egipto.

No obstante, lo mismo que en tantas profecías apocalípticas de la Biblia, la «maldad» de los enemigos de la verdadera religión será destruida por

> el Señor y el Padre ... y por el demiurgo del Único Dios ... ya sea que la aniquile con un diluvio o que la consuma por medio del fuego, o acabe con ella a través de una plaga ... Entonces devolverá al mundo su prístina hermosura ... Así será el renacimiento del mundo: la renovación de todas las cosas buenas y la restauración más solemne de la propia Naturaleza ...[23]

Esta idea de periodicidad, de un ciclo de nacimiento y muerte al que seguirá un nuevo nacimiento, dejaba la puerta abierta al surgimiento de supuestos restauradores de la religión egipcia en tiempos del Renacimiento y de la Ilustración. Entretanto, nos toca examinar su pervivencia o su metamorfosis en las postrimerías de la Edad Antigua y bajo el cristianismo primitivo. A grandes rasgos, la apasionada religiosidad del pueblo y la sutil teología y filosofía de

los sacerdotes que los autores griegos atribuyen a los egipcios, sobrevivieron durante el cristianismo primitivo. Además, por lo que a la organización de la Iglesia y a la doctrina se refiere, todo el cristianismo —y no sólo el de Egipto— estaba empapado de religión egipcia.

LOS RESTOS DE LA RELIGIÓN EGIPCIA: EL HERMETISMO, EL NEOPLATONISMO Y EL GNOSTICISMO

Aparte de mencionar el sorprendente paralelismo que podemos trazar entre Jesús, Osiris y el mesopotámico Tamuz, divinidades de la vegetación que mueren, son lloradas y finalmente resucitan de manera triunfal, no voy a profundizar en el fascinante tema de los restos de las religiones egipcia y mesopotámica presentes específicamente en el cristianismo, pues nos apartaría demasiado del objetivo primordial de esta obra.[24] Nos centraremos de momento en lo que quedó de la religión institucional de Egipto y en los rastros de la misma que pervivieron en los márgenes del cristianismo ortodoxo.

Desde 150 a 450 d.C., Egipto pasó por un período de incertidumbre y diversidad suma en lo que a la política y a la religión respecta. Además, los grupos que ahora vamos a estudiar solían creer que a la divinidad sólo se podía acceder individualmente o a través de sectas esotéricas, para pertenecer a las cuales se requería pasar por una rigurosa iniciación de naturaleza mística. Uno de los elementos básicos de esa iniciación era el tremendo juramento que se hacía de guardar el secreto. Dichos grupos solían, además, mostrarse hostiles a todo lo que fueran escritos de carácter explícito o «publicaciones», convencidos como estaban de que la verdadera sabiduría sólo podía ser enseñada directamente por el maestro a su discípulo, en absoluto aislamiento y al final de un largo período de tiempo. Estaban persuadidos asimismo de la dificultad que suponía expresar en palabras lo «inefable», cuanto más su plasmación por escrito, y hacían mucho hincapié en la importancia del misterio. Resulta, por tanto, sumamente arduo definirlos y, aun en el caso de que fuera posible, hacer comprensible su pensamiento significaría traicionarlo completamente. A pesar de todo, es preciso esbozar unos cuantos rasgos generales.[25]

Las postrimerías de la Edad Antigua se caracterizan por su obsesión por el número tres: prueba de ello es el propio nombre de Hermes *Tris*megisto o la Trinidad cristiana.[26] En los grupos que ahora nos ocupan —herméticos, neoplatónicos y gnósticos— había trinidades de dos tipos fundamentalmente. El primero de ellos, en el que entraría la Trinidad cristiana, consta de un dios padre, un hijo, que sería el intelecto activador del padre, y una tercera fuerza intermedia entre los dos.[27] La segunda variedad, y también la más corriente, es la basada en el concepto de «dios oculto» tras el demiurgo o creador adorado por los judíos, los cristianos y otros. Ambos dioses se consideraba que eran o bien distintos o bien que estaban unidos místicamente: el Dios Oculto, «lo Bueno» o el Primer Principio del pensamiento platónico era el pensamiento puro, frente a la acción propia del creador. El tercer miembro de la trinidad

era el más variable, al considerársele unas veces «alma del mundo», otras «mente de dios», etc., o incluso materia animada del mundo o del universo, pero, en cualquier caso, su funcion esencial sería dialéctica y consistiría en mediar entre los otros dos miembros de la trinidad y en mantener la distinción entre ellos.

Paradójicamente, el hecho de que el primer dios fuera un ser oculto e inefable servía para justificar la idolatría. Como el hombre es sólo capaz de percibir lo finito y el Dios Oculto es infinito, éste sólo puede ser captado de forma parcial. En palabras del sofista del siglo II Máximo de Tiro:

> Dios, ... más grande que el tiempo y la eternidad y que toda la corriente del ser, es innombrable para cualquier legislador, inexpresable por voz alguna, invisible para cualquier ojo. Pero nosotros, que somos incapaces de comprender Su esencia, recurrimos a los sonidos, a los nombres y a las imágenes de oro labrado, marfil o plata, de plantas y ríos, cumbres y torrentes, en nuestro anhelo por conocerlo.

Y a continuación, con un espíritu que, dicho sea entre paréntesis, podría llevarnos directamente hasta Locke, utiliza este razonamiento en defensa de la tolerancia religiosa:

> Que los hombres conozcan lo que es divino, que lo conozcan; eso es todo. Si a un griego es el arte de Fidias lo que le trae a Dios a la memoria, si a un egipcio se lo recuerda adorar animales, a otro un río, a otro el fuego, a mí no me irritan esas divergencias; basta que conozcan, que amen, que recuerden.[28]

El hermetismo, el neoplatonismo y el gnosticismo eran filosofías «de dos caras», que predicaban la superstición para las masas y el verdadero conocimiento o *gnōsis* para la elite. La *gnōsis*, sin embargo, «no era básicamente un conocimiento racional ... podríamos traducir esta palabra por "intuición", pues la *gnōsis* implica el proceso intuitivo de conocerse a sí mismo».[29]

A través de la educación y los ejercicios morales y religiosos, unos pocos seres ilustrados pueden acercarse a lo Bueno, la Causa Primera, oculta para las masas, que no son capaces de ver más allá del demiurgo. Introspección y elitismo se hallaban vinculados a un tercer rasgo completamente extraño al judaísmo y al cristianismo ortodoxo, a saber, la creencia en la divinidad actual, o cuando menos potencial, del hombre. A mi juicio, esta característica procede de la idea egipcia según la cual el faraón muerto se convertía en Osiris. En la religión tardoegipcia, esta creencia se «democratizó», de suerte que a fuerza de dedicación, una buena instrucción y el conocimiento de los procedimientos adecuados, cualquier persona podía ser Osiris y hacerse inmortal. No obstante, a un nivel más profundo y también más vago, creo que podríamos remontar esta actitud a la distinción entre el dios pastor trascendente propio de los israelitas, dedicados al pastoreo, y el sentido panteísta y de divinidad inmanente característico de los agricultores egipcios. Entre estos últimos, Dios puede estar en todo, incluso en el hombre.

La idea de que el hombre se hace Dios facilita mucho el paso de la religión,

en la que el devoto ruega que se le conceda ayuda, guía, etc., a la magia, en la que es el propio devoto quien puede ordenar que se hagan las cosas. Como dice Plotino: «Los dioses deben venir a mí, no yo a ellos».[30] Este esquema de pensamiento va más allá de la igualdad del hombre con Dios y llega a postular su poder sobre él, hasta el punto de que el hombre hace a Dios.[31]

Pero volvamos a las estrellas. Los astros desempeñaban un papel primordial en todos estos «delirios de poder». Aunque había diversos modelos astronómicos, el más influyente era el propuesto por Ptolomeo, que vivió en Egipto allá por el siglo II d.C., justo en el momento de transición de la antigua religión a los nuevos cultos. Según Ptolomeo, el Sol, la Luna, los planetas y las estrellas «fijas» giran alrededor de la Tierra, cada uno en su esfera. Por lo tanto, para llegar al mundo ideal, es necesario trascenderlos. El hermetismo y el neoplatonismo comportaban asimismo las ideas de pura raigambre egipcia y no cristiana de la preexistencia de las almas y de la metempsícosis o transmigración de éstas de un cuerpo a otro. Este proceso implicaba ir más allá de las esferas, y las nuevas formas que iban surgiendo se hallaban moldeadas hasta cierto punto por la conjunción de estrellas y planetas existente en el momento del nacimiento.[32]

En su magnífico análisis político de los gnósticos, la profesora contemporánea Elaine Pagels muestra su simpatía hacia ellos por considerarlos defensores de la libertad y opositores de las actitudes rígidas, de la jerarquía y la represión de la Iglesia ortodoxa. Si los gnósticos se caracterizaban por disponer de múltiples maestros, textos y evangelios, y desafiar la autoridad de la Iglesia, la ortodoxia se hallaba bajo el control de los obispos, se limitaba a admitir sólo las enseñanzas aprobadas por éstos y no reconocía más que los cuatro evangelios canónicos. Pagels, sin embargo, pasa por alto el hecho de que los gnósticos, según parece, eran por lo general mucho más ricos que los ortodoxos, y no tiene presente que, si bien la *gnōsis* estaba en principio al alcance de todo el mundo, su estudio exigía disponer de fortuna y tiempo libre.[33] Dentro de este contexto hay que integrar la distinción establecida por el padre Festugière, la figura que ha venido dominando los estudios sobre hermetismo y gnosticismo desde 1930 a 1980, entre lo que él denomina *hermétisme savant* y *hermétisme populaire*, conceptos que resaltan el contraste existente entre la filosofía de los *Escritos herméticos*, por un lado, y la magia y las ciencias ocultas asociadas con el hermetismo, por otro. Sin embargo, otros especialistas han señalado que «la astrología, la alquimia y la magia constituyen unas disciplinas misteriosas, cuyo ejercicio estaba reservado a la elite».[34] Un ejemplo extremo de esta situación es el que nos proporciona la eximia filósofa y matemática neoplatónica Hipatia, perteneciente a la clase más alta y selecta que quepa imaginar. También a nivel teológico, la «filosofía de dos caras» de los gnósticos —y de los seguidores del neoplatonismo y el hermetismo— es intrínsecamente desigual. A pesar de su jerarquización, de su manipulación de la autoridad y de su represión, la Iglesia ortodoxa sostuvo siempre la existencia de una sola fe para todos los creyentes.

La falta de organización formal propia de estas tres escuelas y el individua-

lismo exigido en un sistema de creencias que hacía hincapié sobre todo en la introspección, encajarían perfectamente en la situación creada tras el hundimiento de la religión institucional egipcia. A pesar de todo, el politeísmo egipcio nunca dispuso de la unidad organizativa y teológica de las religiones monoteístas que le sucedieron. Además, hay indicios de que existía ya un «protohermetismo» por lo menos antes del siglo II d.C.

En resumen, las tres corrientes de pensamiento surgidas de las ruinas de la religión egipcia fueron el hermetismo, el neoplatonismo y el gnosticismo. Los seguidores de la primera mantuvieron descaradamente su carácter egipcio, los neoplatónicos se hallaban un poco más helenizados y centraban su devoción en la figura del «divino Platón», mientras que los gnósticos se consideraban cristianos. Naturalmente, había una gran diversidad e incluso rivalidad —en ocasiones muy dura— no sólo entre estas tres escuelas, sino también en el seno de cada una de ellas. A pesar de todo, lo cierto es que se parecían muchísimo en la forma y además sus seguidores se relacionaban unos con otros y leían sus respectivas obras.[35]

El hermetismo: ¿griego, iranio, caldeo o egipcio?

No cabe duda de que el hermetismo fue la primera de las tres escuelas y de que ejerció una influencia decisiva en la formación de los otros dos movimientos.[36] Además, todo el mundo reconoce que el hermetismo tenía influencias griegas, judaicas, persas, mesopotámicas y egipcias. Ahora bien, dada la viva controversia existente respecto al peso y la profundidad relativa de estas influencias, se hace necesario examinar el asunto a la luz de la sociología del conocimiento, antes de estudiar las raíces, a mi juicio, fundamentalmente egipcias del hermetismo. Las dudas en torno a la relación que guarda esta escuela con el pensamiento del antiguo Egipto tienen, por supuesto, un origen eminentemente político. Como decía en 1952 M. W. Bloomfield, el gran historiador de la literatura y el arte: «Los especialistas han ido de un extremo al otro al tratar de la cuestión de los elementos egipcios presentes en el hermetismo».[37] Relacionada con esta cuestión está la de su época. El experto en hermetismo A. G. Blanco decía recientemente: «Quienes apoyan la idea de que el *Corpus* [*Hermeticum*] es de origen egipcio son también quienes tienden a adelantar la fecha de los documentos».[38]

Las dos principales figuras de este debate han sido Reitzenstein y Festugière. El primero escribió varios volúmenes sobre el hermetismo a finales del siglo pasado y en un principio afirmaba que era de origen egipcio. Sin embargo, a medida que fue avanzando el nuevo siglo y con él el modelo ario radical, cambió de opinión y hacia 1927 pasó a afirmar que era de naturaleza fundamentalmente irania, y por tanto aria.[39] Desde los años treinta el campo se ha visto dominado por la figura del padre Festugière, que se centra «casi exclusivamente en los influjos griegos perceptibles en los *Hermetica*», y se opone firmemente a la idea de que tengan relación alguna con los cultos mistéricos egipcios.[40]

Por el contrario, parecería bastante razonable admitir la existencia de una influencia egipcia considerable en una tradición cuya literatura no sólo fue escrita por egipcios, probablemente en demótico o copto, sino también en el Egipto anterior al hundimiento de la religión egipcia organizada.[41] Además, aunque las fuentes antiguas hacen referencia a los influjos del zoroastrismo iranio y de los caldeos y mesopotamios, en época romana nadie se atrevía a discutir la idea de que el hermetismo era lo que pretendía ser, esto es, egipcio.

Desearía insistir una vez más en que es mucho lo que está en juego. No es sólo que el hermetismo se halla íntegramente relacionado con el gnosticismo y el neoplatonismo, sino que, como ha demostrado el padre Festugière, se halla estrechamente vinculado con el platonismo en general. Existe asimismo un gran parecido entre el hermetismo, la teología del evangelio de san Juan y algunas epístolas de san Pablo.[42] Precisamente son las afinidades existentes entre estos textos, admitidas en general por todos los estudiosos, las que hacen que resulte aún más importante determinar la fecha y la «naturaleza egipcia» de los *Escritos herméticos*. Si fueran anteriores al cristianismo y su origen fuera fundamentalmente egipcio, se nos abriría la posibilidad de interpretar de manera distinta las raíces de los que han venido considerándose elementos griegos, platónicos, de la teología cristiana. Resultaría también muy difícil desechar la imagen «platónica» y «pitagórica» que ofrece Plutarco de la religión egipcia so pretexto de que se trata de una visión distorsionada causada por la egiptomanía o la *interpretatio graeca* propias de este autor. Si lograra demostrarse que los textos son todavía más antiguos, costaría mucho trabajo negar la vieja idea de que Platón y Pitágoras habían tomado su filosofía de Egipto.

La mayor parte de los especialistas modernos que estudian las fechas de los *Escritos herméticos* sigue trabajando según el esquema instaurado por el gran crítico textual Isaac Casaubon, protestante francés de comienzos del siglo XVII. Casaubon se enfrentó a la tesis predominante en su época, que veía en estas obras un antiquísimo depósito de sabiduría egipcia. Utilizando las técnicas de datación de los textos latinos desarrolladas a finales del siglo XVI, afirmaba que las semejanzas teológicas existentes entre el *Corpus Hermeticum* y las obras de san Juan y san Pablo, así como la estrecha relación perceptible entre los himnos herméticos y los Salmos, hablarían claramente en favor de la anterioridad de las Sagradas Escrituras respecto a los textos herméticos. Del mismo modo, su parecido con Platón, sobre todo con la obra de este autor más leída por entonces, el *Timeo*, se debería a que lo habrían tomado como fuente de inspiración; en cualquier caso, señalaba Casaubon, ni en Platón ni en Aristóteles ni en otros autores antiguos se hace mención alguna de Hermes Trismegisto.[43]

Los especialistas modernos que siguen el modelo ario en vez del esquema cristiano establecido por Casaubon, se han limitado simplemente a efectuar unos cuantos arreglos del mismo. En primer lugar, no ven ningún problema en hacer derivar la teología del Nuevo Testamento de la filosofía platónica y, en menor medida, están también dispuestos a admitir la existencia en el hermetismo de antiguas influencias iranias o incluso indias. De esta manera, el modelo ario permite a los especialistas adelantar la fecha de los *Escritos herméticos* hasta

el siglo III a.C., es decir, hasta una época inmediatamente posterior a Platón. Por ejemplo, como dice Festugière:

> Esas alusiones [al culto de Toth] no nos permiten concluir que los templos del Egipto faraónico guardaran en sus archivos una serie de obras atribuidas al dios Toth. Más bien al contrario, parece que desde tiempos de los Ptolomeos se produjo una literatura hermética griega.[44]

Otros ni siquiera han recurrido a estos razonamientos y se han limitado a datar los *Escritos herméticos*, lo mismo que las obras gnósticas y neoplatónicas, en los siglos II y III d.C.

No obstante, también ha habido muchos que han explorado la posibilidad de que la tradición hermética se remontara al siglo III a.C. El historiador alemán J. Kroll aducía allá por los años veinte que la sociedad retratada en los textos herméticos, supuestamente del siglo II d.C., es la del Egipto helenístico y no la del romano, pero en cualquier caso la de una época en la que los templos estaban todavía en perfecto funcionamiento.[45] La tesis de Kroll sería apoyada más tarde en los años treinta por el gran historiador del mitraísmo iranio y de la religión pagana tardía Franz Cumont, a la luz de unos textos de astrología hermética recién descubiertos por entonces. A la hora de respaldar a Kroll, Cumont señalaba además que las indicaciones astronómicas que daban los textos astrológicos apuntaban hacia el siglo III a.C., pero iba incluso mas allá y afirmaba:

> Los primeros astrólogos greco-egipcios no inventaron la disciplina que, según ellos, enseñaron al resto del mundo helénico. Utilizaron unas fuentes egipcias que se remontaban al período persa, procedentes, en parte al menos, de antiguos documentos caldeos. En los textos de época posterior de los que disponemos en la actualidad, existen todavía huellas de este sustrato primitivo, como rocas aisladas transplantadas a un terreno mucho más reciente. Cuando nos encontramos con alusiones al «rey de reyes» o a los «sátrapas», ya no estamos en Egipto, sino en el antiguo Oriente ... Por lo pronto nos limitamos a constatar que, según todas las apariencias, los sacerdotes responsables de la creación de la astrología egipcia eran relativamente fieles a la antigua tradición oriental.[46]

Si bien es cierto que Cumont era un historiador de la religión persa y que para algunos científicos del norte de Europa de finales del siglo XIX y principios del XX los iranios eran más «arios» que los propios griegos, estos hechos no suponen un menoscabo significativo de la verosimilitud de la tesis según la cual, aunque el corpus de textos herméticos es muy heterogéneo y a todas luces fue compuesto en épocas diversas, algunos de sus elementos no sólo son anteriores a Alejandro Magno, esto es a las postrimerías del siglo IV a.C., sino también a Platón, cuya muerte se habría producido cincuenta años.[47] La tesis de Cumont plantea un serio problema al modelo ario, por cuanto significa o bien que las ideas de Platón coinciden con las del hermetismo egipcio-oriental, o bien que proceden de Egipto, como afirmó siempre el modelo antiguo.

También la teoría de los orígenes persas plantea problemas, por cuanto las ideas de Solón, Pitágoras y otros sabios de los que se dice que visitaron Egipto antes de la conquista persa de dicho país, ocurrida en 525 a.C., son muy parecidas a las de Platón y Plutarco, lo cual implicaría que los orígenes egipcios serían mas verosímiles que los persas. En cuanto a la importancia relativa de las ideas egipcias y «orientales», es posible —y por supuesto muy probable— que antes del siglo VI a.C. Egipto sufriera un influjo mesopotámico considerable. Tal influencia se intensificaría seguramente durante las sucesivas ocupaciones persas, y sin duda alguna el elemento zoroástrico dataría de esta época. Por consiguiente, en mi opinión, dejando a un lado el famoso conservadurismo y el chovinismo de los sacerdotes egipcios, la aparente continuidad de las ideas griegas en torno a la religión egipcia antes y después de las conquistas persas nos permite suponer con bastante probabilidad que Cumont exageró el alcance de las influencias «orientales» en la religión egipcia a comienzos de la época ptolemaica, pues da la sensación de que, pese a las conquistas extranjeras, dicha religión mantuvo siempre un carácter netamente egipcio.

No obstante, los argumentos aducidos por Cumont para datar los estratos más antiguos de los *Escritos herméticos* en el período persa, se ven respaldados por la obra de sir Flinders Petrie, el brillante y excéntrico fundador de la egiptología moderna, publicada a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Basándose en su contexto histórico, Petrie afirma que al menos ciertos pasajes de los *Escritos herméticos* deben datar del período persa y que la crisis de la religión egipcia probablemente empezara en dicha época. Sostiene que el *Lamento* en el que se profetiza la proscripción de la religión egipcia —citado en la p. 137— circulaba ya mucho antes de la prohibición explícita del paganismo impuesta por el cristianismo en 390 d.C., de modo que únicamente podría referirse a las persecuciones padecidas durante el período persa. Indica asimismo que la fecha más antigua encajaría mejor con las referencias que se hacen a indios y escitas, a los que se califica de extranjeros por excelencia. Otros textos hablan de forasteros que «recientemente pueblan el país»; difícilmente podría decirse algo así de los conquistadores griegos, por no hablar de los romanos. Aluden asimismo a un soberano egipcio, el último de los cuales reinó entre 359 y 342 a.C.[48]

Las tesis de Petrie fueron consideradas inaceptables por los especialistas en cuanto se dieron cuenta de que ponían seriamente en dificultades al modelo ario en su totalidad. Como dice el helenista y experto en hermetismo, profesor Walter Scott, en su libro de 1924: «Si se demostrara que estas fechas son correctas, se produciría un completo *bouleversement* de todas las ideas generalmente admitidas en torno a la historia del pensamiento griego». Por consiguiente, no había que tener en cuenta el mérito de unas pruebas que suponían un desafío al modelo ario; antes bien, el propio modelo se encargaría de aplastarlas en su totalidad. Los argumentos de Petrie debían ser desatendidos y ni siquiera cabía darles respuesta: «Pero los argumentos que aduce para sustentar esa fecha no merecen que se les preste la menor atención». Finalmente, y haciendo

gala de un descaro inaudito, Scott afirmaba la superioridad de la filología clásica respecto de otras disciplinas menores: «Es de lamentar que un hombre cuyos trabajos en otros sectores le han hecho acreedor de una reputación tan buena, haya acabado perdiéndose en un terreno en el que no sabe por dónde se anda».[49]

No cabe duda alguna de que Petrie sabía mucho más griego que Scott egipcio. En cualquier caso, éste no hacía más que poner de manifiesto la jerarquía implícita desde que hacia 1880 la egiptología quedó supeditada a los estudios de indoeuropeo. En este caso, ello significaba que los egiptólogos no tenían derecho a hablar de los *Escritos herméticos* por la sencilla razón de que los helenistas los consideraban griegos. Dicho supuesto y el monopolio que reclamaban esos especialistas se reforzaban mutuamente.

Dejando a un lado los argumentos específicos expuestos por Petrie, el principal elemento que justificaría adelantar la fecha de las secciones más antiguas del *Corpus Hermeticum* sería la unanimidad de los expertos a la hora de identificar a Hermes con el egipcio Toth. Casaubon, que en el siglo XVII se dedicó a desacreditar dichos textos, no negaba la posibilidad de que en tiempos remotos hubiera existido un sabio llamado Hermes Trismegisto. Del mismo modo, los autores modernos son incapaces de negar la existencia de Toth, dios de la sabiduría. Lo que está en cuestión es la antigüedad de los textos y la de la figura del sabio Hermes Trismegisto.

Sin embargo, no resulta fácil trazar unas líneas de unión claras entre el culto tradicional de Toth, su hipotético culto iranio o helénico durante la época helenística y la filosofía de los *Escritos herméticos*. Los profesores Stricker y Derchain han demostrado recientemente con todo detalle que el elemento egipcio presente en dichos textos es mucho más importante de lo que suponían Festugière y otros especialistas del momento cumbre del modelo ario.[50] Además, es evidente que la idea de los «escritos de Toth» es muy antigua. Aparece expresada muy a menudo en el *Libro de los muertos*, muy utilizado durante la dinastía XVIII. El padre Boylan, autor de un libro sobre Toth en plenos años veinte, menciona una referencia de tiempos de la dinastía XIX a los «escritos de Toth conservados en la biblioteca».[51] Plutarco y uno de los primeros autores cristianos, Clemente de Alejandría, también hacen referencia a los «escritos de Toth».[52] Aunque la versión del período dinástico no se parezca mucho al posterior *Corpus Hermeticum*, creo que los especialistas se han precipitado a la hora de negar toda relación entre ambos.

Algunos descubrimientos recientes han contribuido también a adelantar las fechas de ciertos rasgos del *Corpus Hermeticum*, que hasta ahora no se consideraban anteriores al período romano. Se ha atestiguado el nombre Ḏḥwty ꜥꜣ, ꜥꜣ, ꜥꜣ, «Toth Máximo, Máximo, Máximo», en una inscripción de comienzos del siglo III a.C. hallada en Esna, ciudad del Alto Egipto, y se ha querido leer Ḏḥwty pꜣ ꜥꜣ, pꜣ ꜥꜣ, pꜣ ꜥꜣ, «Toth el Máximo, el Máximo, el Máximo», esto es Hermes Trismegisto, en unos textos demóticos procedentes de Saqqara, a las afueras de Menfis, de comienzos del siglo II a.C. Este texto se hallaba entre los documentos pertenecientes a un sacerdote relacionado con Toth, y en otro

opúsculo de esa misma colección, *El tesoro de Hor*, se nos atestigua una tradición que hace de Toth el padre de Isis, detalle que hasta el momento sólo había aparecido en los *Escritos herméticos*.[53] Además de estos dos puntos de contacto con el *Corpus Hermeticum*, han sido descubiertos otros escritos que los ponen en relación con la llamada cosmogonía de Hermópolis, caracterizada por sus raíces populares y su asociación con el popularísimo culto de Toth y su ave sagrada, el ibis. Se ha calculado, por ejemplo, que un año cualquiera se juntaban en Saqqara 10.000 ibis.[54] Se cree que el culto de Toth alcanzó gran difusión en tiempos de los Ptolomeos, pero mil años antes, en el *Libro de los muertos*, Toth era ya una divinidad muy poderosa, a la que se invocaba muy a menudo.[55] En suma, no hay razón alguna para dudar de que el culto de Toth de la época ptolemaica se hallaba firmemente imbricado en una tradición muy antigua.

El motivo fundamental para crear un hiato insalvable entre el culto antiguo de Toth y el hermetismo de época posterior era la presencia de rasgos filosóficos abstractos, «platónicos», en este último. La pretensión de que los egipcios eran incapaces de todo pensamiento abstracto y filosófico constituye un eje básico del modelo ario, lo cual supone un tremendo lastre de carácter ideológico. Quizá sea esta la única obra sobre religión egipcia que, pese a haber sido publicada hace ochenta años, ha recibido tan poca atención. La prueba la tendríamos en un texto llamado habitualmente *Teología menfita*, que dataría del segundo o el tercer milenios a.C. Según la cosmogonía de esta *Teología*, Ptah, el dios local de Menfis, y Atum, emanación suya, serían los seres primigenios. Ptah creó el mundo en su corazón, sede de su inteligencia, y le dio una realidad por medio de su lengua, esto es, en el acto de hablar. Este rasgo, aunque tanto el padre Festugière como el padre Boylan se han apresurado a negarlo, se parece curiosamente mucho al *logos* platónico y cristiano, al «Verbo» que era al principio «y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios. Él estaba al principio en Dios y todas las cosas fueron hechas por Él ...».[56]

Después de traducir y publicar la *Teología menfita*, el egiptólogo James Breasted escribió:

> La concepción del mundo expuesta anteriormente constituye una base suficientemente sólida para sugerir que las posteriores nociones de *nous* y *logos*, que hasta la fecha se suponían que habían llegado a Egipto procedentes del exterior en una época mucho más tardía, se hallaban ya presentes en el país en este período tan antiguo. Por consiguiente, la tradición griega que hablaba de los orígenes egipcios de su filosofía contiene indudablemente más visos de verosimilitud de lo que en los últimos años se ha querido admitir.

Y más adelante dice:

> La costumbre, tan habitual después entre los griegos, de interpretar filosóficamente las funciones y relaciones de los dioses egipcios ... estaba presente ya en Egipto mucho antes de que nacieran los primeros filósofos griegos; y no sería de extrañar que la forma griega de interpretar a sus propios dioses recibiera un primer impulso en Egipto.[57]

Según esta cosmogonía, Toth era el corazón de Ptah, mientras que Horus sería su lengua. Esta tradición que pone a Toth en relación con el corazón la volvemos a encontrar dos mil años más tarde en *El tesoro de Hor*. El encargado de la edición de este texto, John Ray, resalta atinadamente la vinculación existente entre el corazón y la inteligencia, de la cual se consideraba señor a Toth.[58] En otras teologías, sin embargo, Toth es el inventor de la escritura, el creador de las matemáticas y el señor de los conjuros mágicos, acto divino de la palabra, que pone a los dioses en relación entre sí y también con los hombres, e incluso se le considera creador del mundo.[59]

El hecho de que Toth sea un magnífico comunicador constituye un factor primordial del sincretismo de esta divinidad con Anubis, el chacal protector de los muertos, guía de las almas y mensajero de la muerte. Más importante aún es el hecho de que Toth y Anubis desempeñan un papel muy semejante en el juicio de los muertos. Los dos aparecen asociados en el ejercicio de esta función incluso en los *Textos de la Pirámide*, que datan del tercer milenio a.C., y se ha descubierto una imagen sincrética de los dos dioses que cabría situar en la dinastía XIX, esto es en el siglo XIII a.C. En cualquier caso, en la religión egipcia el culto de Hermanubis no surge hasta época ptolemaica.[60] La relación que este último desarrollo pudiera tener con la existencia en la religión griega de Hermes, que combina los papeles de Toth y Anubis, no está muy clara. No obstante, aunque, según parece, la combinación comenzara originalmente en Egipto, no hay prácticamente duda alguna de que la forma sincrética de la época ptolemaica deriva de la religión griega.

Con todos estos diversos aspectos, Hermes Trismegisto podía desempeñar todos los papeles en la teología o «filosofía de dos caras» discutida en la p. 139. Como padre de los dioses e inteligencia suprema podía ser el Dios Oculto; como inteligencia activadora o acto de la palabra podía ser el demiurgo; como comunicador podía ser también el Espíritu Santo, que une y separa a la vez a las otras dos personas. Por último, podía ser el mensajero o guía que conduce a las almas a la inmortalidad y les explica las maravillas del universo. En cualquier caso, lo cierto es que la tradición posterior más influyente deja bien claro que Hermes era un filósofo y un maestro de moral.

Nos encontramos ahora con otra cuestión, a saber, la de la evemerización de Hermes, esto es, la de su transformación de dios en sabio. Según muchos especialistas, esta evemerización sería otro rasgo tardío. Pero de nuevo a este respecto contamos con precedentes antiguos. A comienzos del siglo IV a.C., Platón hace referencia a Theuth o Toth, inventor de la escritura, los números y la astronomía, etc. Pero es que, además, ese Theuth/Toth aparece a la vez como dios y como sabio.[61] Cincuenta años después, Hecateo de Abdera definía a Hermes/Toth como un gran inventor humano.[62] Tenemos asimismo bastantes indicios de esta evemerización o racionalización antigua procedentes de Fenicia. En el siglo I d.C., un escritor fenicio, Filón de Biblos, resumió y tradujo al griego ciertas obras de un sacerdote antiguo, Sanchunation, quien, según él, había vivido antes de la guerra de Troya.[63] Tras la creación de la rama de la filología clásica a comienzos del siglo XIX, las obras de Filón sobre la religión

fenicia antigua fueron despreciadas y consideradas mera fantasía helenística. Hacia la década de 1930, sin embargo, el descubrimiento del sorprendente parecido que muestran la mitología de Filón y la de los textos ugaríticos del siglo XIII a.C. ha inducido a un cambio radical de opinión. De este modo, semitistas como William Albright u Otto Eissfeldt tenderían a situar a Sanchunation en la primera mitad del primer milenio, admitiendo que parte de su material procedería del segundo.[64] Más recientemente aún, el profesor Baumgarten ha optado por enfrentarse a la tradición antigua y a las dos principales autoridades del siglo XX en este campo para defender una fecha mucho más reciente. Ello se debe en primer lugar a que no todas las noticias de Filón pueden explicarse a partir de los textos ugaríticos, y en segundo a que Baumgarten considera dogmáticamente que todo el pensamiento racional y científico de Filón procede de Grecia. Y esta actitud se debe a su vez a que, en su opinión, los filólogos clásicos han *demostrado* que la razón y la ciencia comenzaron en Grecia.[65] De este modo, se recurre a un típico argumento de la pescadilla que se muerde la cola —no puede haber habido ciencia ni razón antes de Grecia, porque no ha habido ni ciencia ni razón antes de Grecia— para afirmar que el evemerismo de Filón tiene que ser por fuerza griego y tardío.

Antes de seguir adelante, me veo obligado a hacer una serie de puntualizaciones. Según parece, el primer tipo de evemerismo, esto es, la abstracción no personalizada de las fuerzas de la naturaleza, se hallaba presente en el pensamiento egipcio desde las primeras épocas. No cabe duda alguna de que así podemos afirmarlo de la cosmogonía de Hermópolis, relacionada con Toth y con la cosmogonía de Taauto referida por Sanchunation.[66] Esa abstracción nos la indica el hecho de que ningún miembro de la Ogdóada hermopolitana —esto es, las ocho divinidades de la ciudad de Hermópolis, las cuatro parejas de seres o fuerzas a partir de las cuales se creó el universo— tenía templos ni culto, aunque a veces se los identifica con dioses que sí los tenían.[67]



El segundo tipo de evemerismo —la conversión de dioses y diosas en sabios, héroes o heroínas de naturaleza mortal— constituye un fenómeno universal, y la tradición ampliamente difundida según la cual los principales dioses habrían sido los primeros reyes de Egipto se remontaría, cuando menos, al *Canon de Turín*, lista de faraones del siglo XIII a.C.[68] En Oriente Medio este fenómeno tendría que ver, según parece, con la aparición de la monolatría y el monoteísmo a comienzos del primer milenio a.C.; ello se debería sencillamente a que los cultos exclusivos no pueden tolerar ni siquiera la existencia de divinidades menores. En el Génesis, por ejemplo, encontramos muchos rasgos evemeristas en la conversión en patriarcas de seres que, según parece, habrían sido divinidades, como Enoc y Noé, y, según todos los indicios, el Génesis se escribió o se recopiló a comienzos del primer milenio a.C. Por otra parte, expertos como Renan, en el siglo XIX, o Albright, en el XX, han defendido la tesis de que la religión fenicia tenía una clara tendencia hacia los análisis evemeristas.[69] Parecería razonable, pues, aceptar —literal o metafóricamente— la postura de los especialistas que relacionan a Evémero, el evemerista original, con Sidón, y admitir con Albright y Eissfeldt que Sanchunation y Moco —cuya cosmogo-

nía sidonia se ha conservado en el texto del neoplatónico Damascio— habrían vivido antes del siglo VI a.C.[70]

La cosmogonía de Sanchunation se basa a todas luces en las obras perdidas de Taauto. Sin embargo, el libro de Filón también menciona a Taauto como a un héroe cultural fenicio, inventor de las letras.[71] En otros pasajes de la obra, aparece como Hermes Trismegisto —en la que constituye la primera mención de su nombre en griego— o como el secretario y prudente ministro del divino héroe Crono, en el relato completamente evemerizado de la vida y peripecias de este último.[72]

Toth aparece también en la Biblia. En el Libro de Job, que data del siglo VI a.C. o incluso de una fecha más antigua, encontramos estos dos versos:

> ¿Quién puso sabiduría en *ṯḥwt*?
> ¿Y a *śekwî* quién le dio inteligencia?

En su autorizado comentario a Job, el profesor Marvin Pope dice:

> J. G. E. Hoffmann probablemente tenía razón al interpretar que *ṯḥwt* hace sin duda alguna referencia al propio dios Toth. La ortografía consonántica se corresponde bastante con la forma habitual de su nombre durante la dinastía XVIII, *ḏḥwty*, cuando el culto de Toth alcanzó sus cotas más altas y se difundió por Fenicia ... Filón de Biblos presenta Taaut[os], que sería la pronunciación fenicia de una forma *ṯāḥûṯ* ... En cuanto a *śekwî*, la propuesta de Hoffmann de relacionarlo con el nombre copto del planeta Mercurio (*souchi*), parece preferible a su dudosa relación con el «gallo». El omnisciente, el inteligentísimo Toth-Taauto, inventor del alfabeto y fundador de todo conocimiento, se identificaba con el Hermes-Mercurio de los griegos y los romanos bajo la denominación de Hermes Trismegisto/Tremáximo.[73]

Debería recalcarse que quien llenó a *ṯḥwt* de sabiduría fue el Señor, y que, por consiguiente, dicha criatura tendría que ser un sabio y un dechado de conocimientos, no un dios. Así pues, a menos que nos armemos, como Baumgarten, de prejuicios ante todo lo que signifique una racionalidad pregriega, deberíamos reconocer que existen testimonios incontrovertibles de que tanto en la cultura egipcia como en la fenicia se dio una evemerización de los dioses, tendente a convertirlos en sabios y en héroes, mucho antes de que sobre Egipto cayera la aplastante influencia griega propia del siglo IV a.C. Y lo que es más, cabe afirmarlo con mayor rotundidad en el caso de Toth y de Hermes Trismegisto.

Permítaseme repetir mi postura al respecto. El neoplatonismo y el gnosticismo florecieron sobre todo en Egipto, particularmente entre los egipcios helenizados, en mayor o menor grado, a partir del hundimiento de la religión institucional egipcia. Tanto si desde el siglo II al IV d.C. existió una secta o culto hermético como si no, las ideas del hermetismo desempeñaron un papel fundamental primero en la formación y luego en el desarrollo de estas filosofías y herejías, lo mismo que en la actitud de sus seguidores. El culto de Toth tuvo

siempre gran importancia en la religión egipcia, pero sobre todo durante la segunda mitad del segundo milenio a.C. La idea de que había habido unos «escritos de Toth» es muy antigua y probablemente existieron materialmente a finales de dicho milenio. No obstante, los *Escritos herméticos*, en la forma en la que han llegado hasta nosotros, representan, al parecer, a la religión egipcia ya en crisis y contendrían numerosos elementos iranios y mesopotámicos. Resulta, por lo tanto, muy inverosímil que existan unos textos anteriores a la primera invasión persa de 525 a.C. Es evidente que el *Corpus Hermeticum* es muy heterogéneo y probablemente contiene unos materiales escritos a lo largo de un dilatado período, que iría desde el siglo VI a.C. al II d.C. Pese a lo tardío de su fecha, es más que probable que dicho corpus contenga numerosos conceptos religiosos y filosóficos procedentes de épocas muy anteriores, y que su naturaleza sea fundamentalmente egipcia. Ya hemos hablado anteriormente de los influjos caldeos e iranios. En cuanto a la influencia griega, es también indudable, por lo menos en los textos más modernos. Sin embargo, yo creo que, si resulta tan difícil detectarla, ello se debe precisamente a la enorme dependencia de la filosofía pitagórica y platónica respecto de la religión y el pensamiento egipcios.

El hermetismo y el neoplatonismo en el cristianismo primitivo, el judaísmo y el islam

A finales del siglo IV el gnosticismo había sido prácticamente eliminado por la Iglesia ortodoxa. El neoplatonismo pagano pervivió aún durante cierto tiempo, pero desapareció también antes de la conquista de Egipto por los musulmanes hacia la década de 630. La figura de Hermes Trismegisto, en cambio, como representante máximo del saber siguió viva lo mismo entre los cristianos que bajo el islam. El evemerismo constituía en aquella época una actitud habitualísima; como señala Jean Seznec, el gran historiador contemporáneo de los restos del paganismo durante el Renacimiento, el evemerismo conoció un «resurgimiento extraordinario» en los primeros tiempos del cristianismo.[74] Al igual que hizo con los restos del monoteísmo cananeo, la Iglesia cristiana recurrió al evemerismo para desacreditar y domesticar a los dioses paganos, al tiempo que les permitía sobrevivir bajo su férula. Nëit/Atenea fue incorporada a la fe cristiana en la figura de santa Catalina, Horus/Perseo en la de san Jorge, y Anubis/Hermes en la de san Cristóbal.[75] Resulta sumamente significativo, en cambio, que Toth-Anubis/Hermes quedó fuera de la Iglesia, en la figura del sabio Hermes Trismegisto, representante máximo de los conocimientos orientales y del antiguo Egipto.

Las relaciones de Hermes con el cristianismo mantuvieron siempre un delicadísimo equilibrio, sobre todo en lo relativo a la antigüedad de uno y otro. Un Padre de la Iglesia, el escritor del siglo III Lactancio, afirma que Hermes vivió antes de Moisés; san Agustín, por su parte, asevera que, aunque Egipto fue el primer país en desarrollar la astronomía y otras ciencias exactas, no exis-

tió en él doctrina moral alguna hasta los tiempos de Hermes Trismegisto, personaje ligeramente posterior a Moisés, de quien la habría aprendido, al igual que de otros patriarcas bíblicos. En este punto, como en tantos otros, san Agustín sienta las bases de la tesis ortodoxa vigente hasta el siglo XVIII, según la cual el saber de la Biblia ostenta la primacía, tanto en el tiempo como por su importancia, frente al hermetismo egipcio, que, por su parte, sería la fuente de toda la sabiduría «gentil», y en particular de la griega.[76]

En el islam, la figura de Hermes Trismegisto fue evemerizada e identificada con Idris, profeta que aparece en el Corán. En esta misma tradición se le consideraba «padre de los filósofos» y se le llamaba «aquel que está dotado por tres veces de sabiduría». Según otras tradiciones islámicas, era tres sabios distintos, uno anterior al Diluvio y natural de Egipto, y los otros dos posteriores a éste, uno de Babilonia y otro también egipcio. Se le consideraba el héroe cultural que había inventado todas las artes y las ciencias, en especial la astronomía, la astrología, la medicina y la magia. No faltará, desde luego, quien alegue, y con toda razón, que su influjo sobre el islam, lo mismo que en general el de todo el saber egipcio, se dejó notar particularmente en estos campos, pero lo que es indudable es que el islamismo primitivo conoció un hermetismo filosófico, que aún no ha sido bien estudiado, en parte seguramente a causa de la extremada impenetrabilidad de sus textos.[77]

Las dilatadas conquistas de los musulmanes, que entre los siglos VII y VIII se extendieron desde Persia hasta España, trajeron consigo la preeminencia y la prosperidad de los judíos. Pese a su poderoso espíritu racionalista e igualitario, la religión hebrea conoció cultos esotéricos y también una «filosofía de dos caras» antes incluso de la aparición del cristianismo. Los esenios y otras sectas que vivían en el desierto de Judea desde el siglo II a.C., estaban convencidos de que a ellos les habían sido reveladas muchas verdades ignoradas por los sacerdotes de Jerusalén y por la generalidad del vulgo; sabemos, por ejemplo, que utilizaban el Libro de Enoc y otras obras apocalípticas. Interesados, según parece, por la astrología y otros métodos de predicción del futuro, se caracterizaban también por el misticismo —atestiguado mejor en épocas posteriores— relacionado con las imágenes del Trono de Dios y del carro de fuego en el que Elías había subido al cielo, adonde podía ascender también el místico por el mismo medio.[78] La indudable relación existente entre el cristianismo y estas sectas ha sido y seguirá siendo objeto de continuo debate, pero, en cambio, se ha prestado bastante menos atención al parecido y las posibles relaciones de causalidad que habría entre la tendencia al celibato, al comunismo y a la vida en el desierto típicas de estas sectas judías y el primitivo monaquismo cristiano, surgido en primer lugar en el desierto de Egipto.[79] Ambos movimientos se caracterizaban por su populismo, su mesianismo y sus tendencias violentas.

La voluminosa obra de Filón de Alejandría presenta un parecido mucho mayor con el pensamiento de los herméticos y neoplatónicos de las clases altas. En el acomodado ambiente de judíos egipcios helenizados del siglo I d.C. en el que vivió Filón, existía un afán por sincretizar la sabiduría del Antiguo Testamento con el pensamiento platónico-egipcio por medio de la interpretación

alegórica, esotérica y mística. Filón menciona incluso la existencia de una comunidad sectaria llamada de los «Adoradores de Dios».[80] El mismo autor llegó a convertirse incluso en un personaje importante en el desarrollo de las ideas del platonismo medio y del neoplatonismo, y en la peculiar mezcla de ideas platónicas y judaicas que le caracteriza suenan los ecos fascinantes del mismo tipo de pensamiento mixto propio del cristianismo. En cualquier caso, la judería rica, culta y helenizada que representa este autor fue aniquilada en el genocidio de que fueron víctimas los hebreos del Imperio romano de Oriente como consecuencia de la represión de su levantamiento de 116 d.C.

Aunque Filón murió antes de la destrucción del templo de Jerusalén en 70 d.C., su vida de judío de la diáspora fue sobre todo una vida de sinagoga, muy parecida, por tanto, a la de los judíos de épocas posteriores. En los primeros siglos de nuestra era incluso en aquella sociedad rabínica prosaica, democrática y farisaica existían unas tendencias esotéricas y místicas que el profesor Gershom Scholem llama «gnosticismo judío». En las obras que muestran dichas tendencias nos encontramos con motivos específicamente judíos como el del Trono o el Carro, así como el de la significación numerológica de las letras del alfabeto hebreo o de los textos bíblicos. Pero también están presentes la mayoría de los elementos clave del hermetismo, del neoplatonismo y del gnosticismo, a saber: el concepto de hombre como medida de todas las cosas, las ocho esferas o firmamentos que hay que trascender, y también la tendencia a la magia.[81]

El misticismo está también atestiguado en las comunidades judías de los siglos VIII y X. Por ejemplo, los caraítas, es decir los miembros de la secta judía purista de ese nombre, del siglo X solían citar a Filón. El profesor Scholem, sin embargo, nos avisa de que

> no debería deducirse de esto que su influencia fue continua hasta esta época, y menos aún hasta la formulación de la cábala en la Edad Media. El parecido concreto entre la exégesis cabalística y la de Filón debería limitarse a la similitud de los respectivos métodos exegéticos, que naturalmente produciría resultados idénticos en una época u otra.[82]

Se suscita así un tema que volverá a aparecer de nuevo a lo largo de este mismo capítulo, a saber, el de la posible pervivencia y continuidad de las sectas místicas secretas enfrentadas a la hostilidad general que despertaba el pueblo de Israel e incluso a su eventual persecución a lo largo de los siglos. Por una parte, dichos grupos no suelen dejar mucho rastro de su existencia, incluso en sus épocas de mayor auge; pero es que por otra, como señala Scholem, a menudo utilizan los mismos textos y unas técnicas exegéticas parecidas. Por consiguiente, cabría decir sin temor a equivocarse que se trataría de inventos independientes en cada caso. En el que nos ocupa, alegar que se trata de un invento independiente sería exagerar un tanto este argumento. Además, si tenemos presente la cantidad de elementos de la cultura judía —no sólo de la religión ortodoxa, sino también otros de carácter folklórico— que se transmitieron en esta

época, no veo por qué se ha de dudar de la continuidad de las tradiciones místicas. El propio Scholem rastrea el desarrollo del misticismo judío desde Egipto y Palestina a Babilonia en los siglos VIII y IX, y luego otra vez en el Mediterráneo, ya en el siglo X, en Egipto e Italia, hasta llegar al hasidismo alemán de los siglos XI y XII.[83]

Debemos proseguir ahora con este esbozo de historia de la cábala porque este movimiento se complicó de forma inextricable con el hermetismo hasta llegar al Renacimiento. Gran parte del misticismo cabalístico de la Provenza y la España de los siglos XII y XIII podría explicarse recurriendo a la pervivencia del hermetismo y de sus descendientes tanto en el cristianismo como en el islam, a los nuevos desarrollos que se produjeron en estas culturas, a la peculiar situación de Cataluña y el Languedoc, a la intensidad de las persecuciones contra los judíos en esta época y, como dice el profesor Scholem, a la interpretación mística de unos mismos textos en los diversos períodos de crisis.

Durante los siglos XII y XIII el Languedoc pasó por un momento de tremenda agitación creativa, tras constituir durante varios siglos una sociedad rica y cultivada situada en la línea divisoria del cristianismo y el islam, y tras producirse, dentro del judaísmo, la fusión de los judíos sefarditas, que habían vivido bajo el islam, con los askenazíes de la Europa cristiana. Los habitantes del Languedoc eran capaces de mostrar cierta objetividad respecto de determinadas formas de religión y de conseguir trascenderlas. Ello podría explicar en cierto modo por qué en esta región llegó a cristalizar la herejía más radical de la cristiandad europea, esto es, la de los cátaros o albigenses. Según esta herejía había dos clases de creyentes, los *credentes* normales y los *perfecti.* Estos últimos se retiraban de la vida cotidiana en el mundo material para dedicarse a la contemplación espiritual, siendo su ideal el distanciamiento absoluto de la materia y el ayuno hasta la muerte. La defensa de los albigenses se asoció con las luchas por mantener a la región lejos de la dominación de la Francia septentrional y de los reyes de París, que se habían erigido en adalides de la fe católica y justificaban la extensión de su poder central aduciendo que se trataba de una cruzada contra los herejes. En cualquier caso, es indudable que el pueblo sentía mucho apego hacia los cátaros y los *perfecti*, cuya espiritualidad se creía que beneficiaba a toda la comunidad.[84]

Aunque es evidente que se trataba de una religión de dos niveles y que tenía ciertas concomitancias con las tradiciones místicas aludidas anteriormente, como la creencia en la transmigración de las almas, los cátaros se caracterizaban por un dualismo más neto, considerado por lo general de raigambre zoroástrica, irania o maniquea. Las fuerzas de Dios y de Satán, del bien y del mal, del espíritu y de la carne, son cósmicas, y se considera que están en equilibrio y que se hallan en conflicto perpetuo, lo cual diferencia estas ideas de la visión panteísta y antropocéntrica de las tradiciones herméticas.[85] En cualquier caso, pese a que ambos movimientos se dieron por igual en toda Europa, resulta sorprendente que la herejía albigense y la cábala florecieran al mismo tiempo en el Languedoc y en Provenza, lo cual nos habla de la existencia de un ambiente social y cultural fuera de lo normal en ambas regiones. Sería muy raro que ambos

movimientos no se hubieran influido mutuamente y, según parece, ese influjo se dio sobre todo en lo que a la estructura social se refiere. Al igual que los *perfecti* recibían el apoyo y la protección de los *credentes*, también los rabinos místicos de la cábala eran mantenidos por sus comunidades debido a los beneficios espirituales que su santidad les aseguraba. Sin embargo, mientras que los cátaros fueron exterminados sin piedad por los católicos franceses, los enemigos de la cábala dentro del propio judaísmo carecieron de los medios necesarios para suprimirla y el movimiento acabó difundiéndose por España, donde conoció un auge extraordinario como elemento esotérico, aunque relativamente respetable, del judaísmo hispano, hasta que los Reyes Católicos firmaron el decreto de expulsión de los judíos en 1492.

La cábala es explícitamente esotérica —efectivamente, su estudio se ha limitado por lo general a (varones) buenos judíos, cultos y mayores de cuarenta años. Rechaza tanto el historicismo de la interpretación habitual, «superficial», de la Biblia como la racionalidad de la ortodoxia, y propugna una lectura «interna» del texto, que supuestamente ha de desvelar la mística lucha cósmica librada en beneficio de los buenos judíos con el fin de recuperar la luz primigenia que se dispersó en el momento de la Creación. En buena parte, la cábala es una continuación del enfoque talmúdico ortodoxo: la manera de ir conociendo el misterio es el estudio esforzado de elementos como el significado y la numerología de las letras de la Biblia. Pero va más allá y llega a la contemplación del Trono, del Carro y, sobre todo, del Nombre de Dios, todos ellos estadios que conducen al éxtasis. La cábala contiene asimismo todas las formas clave que, según hemos visto, se hallan presentes en el hermetismo y sus descendientes: las trinidades, esto es, el concepto de Dios Oculto o «escondido» o intelecto, el de *logos* activador o Verbo, y el de espíritu mediador; las ocho esferas o firmamentos y su trascendencia por parte del místico que se ha ejercitado debidamente; en cuanto al hombre, se le considera medida de todas las cosas y a veces incluso hacedor del propio Dios. Durante sus primeros siglos de existencia, la cábala condujo a la astrología, la medicina y la magia, campos en los que los judíos ganaron fama en toda la Europa medieval.[86]

El hermetismo en Bizancio y en la Europa cristiana occidental

Según parece, el neoplatonismo, al menos cierto tipo de neoplatonismo nominalmente cristiano, pervivió en el Imperio de Constantinopla y se renovó durante el llamado Renacimiento bizantino del siglo XI. Su principal representante, Pselo, se interesaba a todas luces tanto por la filosofía hermética como por la magia. Un especialista del siglo XX, el profesor Zervos, dice al respecto:

> Desconocemos cuántas obras escribió Pselo sobre la literatura hermética. La única que se ha conservado es una glosa sobre el «Poimandres» ... Tras afirmar la influencia del Génesis en la formación de las doctrinas cosmogónicas del «Poimandres», Pselo dice que todas las concepciones helénicas de Dios se hallan bajo

la influencia de modelos orientales. Justifica la superioridad de la filosofía oriental respecto de la griega señalando que Porfirio [el neoplatónico del siglo III d.C.] fue a visitar a un sacerdote egipcio, Anebón, para ser instruido en lo concerniente a la causa primera.[87]

En este autor, lo mismo que en san Agustín, vemos que se establece la siguiente jerarquía: la Biblia, la sabiduría egipcia y oriental, y por fin Grecia, centrándose sobre todo el interés en el segundo estadio. El hecho de que algunas obras de Pselo fueran llevadas a Italia en el siglo XV significa que habían sido conservadas pese a las turbulencias características de los últimos cuatrocientos años del Imperio bizantino. Lo cual nos demuestra, a su vez, la importancia que se concedía en Constantinopla al neoplatonismo y al hermetismo.

La idea de que en Egipto se hallaba un poderoso centro de la magia, si no el más poderoso de todos, siguió viva tras la conversión al cristianismo de la Europa occidental. En la tumba pagana de Childerico, padre de Clodoveo, el primer rey cristiano de Francia, muerto en 481, se encontraron varios escarabajos y una cabeza de toro bárbara con un disco solar en la frente, que ha sido identificado con Apis.[88] Unos trescientos años más tarde en el gran sello de Carlomagno figuraba la cabeza del dios egipcio tardío Júpiter Serapis.[89]

Aunque, al igual que todas las demás actividades culturales en este período, el interés por los textos herméticos decreció en gran medida durante los primeros siglos de la Edad Media, lo cierto es que no desapareció por completo. A pesar de todo, no cabe duda alguna de que los pensadores medievales se sentían más atraídos por la magia y la astrología herméticas que por la filosofía. No obstante, un texto filosófico, el *Asclepio*, siguió circulando desde que fuera traducido al latín allá por el siglo II d.C.[90] El número de copias de este texto que se realizaron en los siglos XI y XII demuestra que el interés por él se incrementó en gran medida durante el llamado Renacimiento de Europa occidental del siglo XII.[91] Resulta asimismo difícil creer que el fomento del humanismo en los siglos sucesivos se mostrara impermeable a los influjos del *Asclepio* y de los escasos textos neoplatónicos disponibles.

EGIPTO DURANTE EL RENACIMIENTO

Los historiadores de comienzos del siglo XX solían pintar al Renacimiento con tintes griegos y más o menos puros, aunque con alguna que otra pincelada de influencias platónicas, hasta finales del siglo XV, cuando se introdujo en él el neoplatonismo.[92] Sin embargo, el interés por Egipto y Oriente caracterizó a todo el movimiento desde sus comienzos. Nunca se ponderará bastante el hecho de que, lo mismo que para Shakespeare los antiguos griegos eran unos orientales amigos de toda suerte de peleas, y no un pueblo de semidioses, los sabios, artistas y mecenas del Renacimiento italiano, pese a identificarse con los griegos, no centraban su interés fundamentalmente en la Grecia de Homero o Pericles, ni tampoco en la de los dioses olímpicos; su pretensión era, por el

contrario, entroncar con la Antigüedad pagana en el punto mismo en el que ésta había quedado interrumpida. Como dice el filósofo e historiador David Hume con la sensibilidad propia del siglo XVIII, «el saber, al resurgir, traía la misma vestimenta artificial que llevaba entre los griegos y los romanos en el momento de su decadencia».[93]

Rasgo central de esta «decadencia» era el respeto por Egipto y Oriente, la admiración por la profusión y la oscuridad «orientales» propias de las obras neoplatónicas, así como una pasión por el misterio de Egipto y en general todo el Oriente. En cualquier caso, fue precisamente de las tradiciones neoplatónicas y herméticas de donde el Renacimiento extrajo su idea característica del potencial infinito del hombre, y su creencia en que éste era la medida de todas las cosas. Incluso la época considerada «viril» por los historiadores de los siglos XIX y XX, esto es la que correspondería al siglo XIV y los albores del XV, se caracterizó por su enorme respeto a los egipcios.

A comienzos del siglo XV, los sabios italianos estaban convencidos del protagonismo que Egipto y los *Escritos herméticos* tenían en el saber antiguo que deseaban resucitar. Hacía ya mucho que los eruditos conocían y habían leído el *Asclepio*, y que se traducían al latín textos herméticos árabes. Por otra parte, el incremento de los contactos entre Grecia e Italia trajo consigo que se pudiera disponer de las obras neoplatónicas y herméticas de Pselo y demás promotores del Renacimiento bizantino.[94] En 1419 se llevó a Italia y se tradujo una copia de los *Hieroglyphika*, obra de finales del siglo V acerca de los jeroglíficos compuesta por un escritor natural del Alto Egipto llamado Horapolo.[95] Este autor había combinado una interpretación correcta de una serie de signos «con las razones alegóricas más grotescas de su significado».[96] La obra alcanzó una popularidad enorme y confirmó la opinión de que los jeroglíficos eran la escritura propia de los misterios, superior a los alfabetos por cuanto, según se creía, un determinado signo comportaba una tremenda riqueza de significaciones y no padecía el peso propio de la fonética de la lengua mundana. En general, los jeroglíficos y los enigmas que, según la opinión común, encerraban éstos en su interior, alcanzaron una importancia enorme a comienzos del siglo XV; considérese, a modo de ejemplo, la famosa medalla con el ojo alado, explícitamente egipcio, realizada por el ilustre pintor, arquitecto y teórico Leon Battista Alberti, considerado a menudo representante típico del primer Renacimiento aún «no contaminado».[97]

La costumbre de los sacerdotes egipcios de pintar jeroglíficos se pensaba que tenía que ver con la utilización de alegorías y con el significado alegórico de los misterios que les atribuían Plutarco y otros autores griegos. Como hemos visto, los especialistas de los siglos XIX y XX insisten en que los griegos «se equivocaban». Y según ellos, los pensadores del Renacimiento irían igualmente errados. Como dice el profesor de historia del Arte doctor Wind a propósito de ciertos autores renacentistas,

> su atracción iba dirigida menos a los ritos mistéricos originales que a la adaptación filosófica de los mismos. Tal restricción no venía impuesta sólo por el buen

juicio; se trataba en gran medida de un caso afortunado, pues se basaba en un equívoco histórico: según creían, la interpretación figurativa era parte integrante de los misterios originales.[98]

A mi juicio, la interpretación del siglo XV era correcta, al menos por lo que a la religión egipcia tardía se refiere. En cualquier caso, los renacentistas italianos nunca pusieron en duda su veracidad.

La pasión del Renacimiento por Egipto venía, en primer lugar, de la antigua reputación que tenía este país de ser el sitio en el que se instauraron los primeros misterios y ritos de iniciación. Además, si olvidamos por un momento a los caldeos y seguidores del zoroastrismo persa, de los cuales se tenía una idea muy vaga, los egipcios eran considerados origen de todas las artes y de la sabiduría en general; por mucho sentido del progreso que quieran atribuirles los historiadores románticos, los hombres del Renacimiento se interesaban fundamentalmente por el pasado. Buscaban las *fontes*, y por eso dirigían su mirada más allá del cristianismo a la Roma pagana, y más allá de Roma hasta Grecia; pero más allá de Grecia se encontraba Egipto y, como diría un siglo más tarde Giordano Bruno: «Los griegos tenemos a Egipto, el gran reino de las letras y la nobleza, por padre de nuestras fábulas, nuestras metáforas y nuestras doctrinas».[99]

Sea como sea, y aun pensando que el de Giordano Bruno era caso aparte, paso a citar un párrafo de Frances Yates acerca de la aparición de la nueva escuela neoplatónica, que por fuerza había de reflejar las actitudes que frente a Egipto y Grecia se tenían *antes* de que se fundara dicha escuela:

> Hacia 1460 llegó a Florencia procedente de Macedonia un manuscrito griego que trajo un monje, uno de los múltiples agentes encargados por Cosme de Médicis de recoger manuscritos para él. Éste contenía una copia del *Corpus Hermeticum* ... Aunque los manuscritos de Platón ya habían sido reunidos y sólo les faltaba ser traducidos, Cosme ordenó a Ficino que se olvidara por algún tiempo de ellos y que emprendiera inmediatamente la traducción de las obras de Hermes Trismegisto, antes de embarcarse en la de los filósofos griegos ... Egipto iba por delante de Grecia y Hermes era anterior a Platón. El Renacimiento respetaba ante todo la antigüedad ... por considerar que se hallaba más cerca de la verdad divina y por eso el *Corpus Hermeticum* debía ser traducido antes que la *República* o el *Banquete* de Platón ...[100]

Las nuevas traducciones se convirtieron en pieza clave de la nueva Academia platónica instalada por el eximio traductor, erudito y filósofo Marsilio Ficino en su villa de Carregio, a las afueras de Florencia. Y lo mismo cabe decir de las demás academias surgidas en las principales ciudades de Italia y posteriormente por toda Europa. Aunque dichas academias fueron creadas conscientemente a imitación de la que Platón fundó en Atenas, sus miembros creían que ésta había sido fundada a imitación de los templos egipcios y su ideal de sacerdote. Una de las principales actividades de las academias europeas era la elección de los nuevos miembros. Por ejemplo, en la academia romana de los

siglos XV y XVI esas elecciones estaban rodeadas de un complejo aparato ritual.[101] Los ritos de la elevación al rango de «inmortal» tanto en la Academia francesa como en otras de otros lugares podrían remontarse a los ritos mistéricos y a las iniciaciones sagradas que conferían la inmortalidad, según el modelo creado en el Renacimiento sobre la base de los relatos procedentes de los últimos períodos de la Antigüedad, considerados —en mi opinión, con toda justicia— en último término originarios del antiguo Egipto.[102] Además, los sabios del Renacimiento tomaron de los neoplatónicos bastantes más cosas que la organización. En su búsqueda de la filosofía, la ciencia y la magia, dirigieron su mirada más allá del neoplatonismo hasta llegar al propio Platón, a Pitágoras, a Orfeo y al Egipto antiguo.

A finales del siglo XV, el pensamiento neoplatónico se fusionó con el de la cábala por obra del pensador y místico renacentista Pico della Mirandola. La «magia espiritual» de este autor sabía compaginar ambos sistemas de tal modo que llegaba a basar místicamente el propio cristianismo en los jeroglíficos egipcios, en las letras hebreas y en los números.[103] Pico della Mirandola ejerció un influjo enorme sobre toda su época, en especial sobre los Borgia, que encargaron varias obras de arte en las que se glorificaba la religión egipcia y en particular al buey Apis, considerado símbolo de la misma. Más importancia, sin embargo, tuvo a la larga la clara articulación que realizó Pico de la postura egipcia que predicaba que el hombre, en su condición de «magus», puede, según dice Frances Yates, «utilizar ... tanto la magia como la cábala para influir sobre el mundo y para controlar su propio destino por medio de la ciencia».[104]

Esta y otras fusiones de las tradiciones judía y egipcia —que, como ya hemos dicho, se hallan emparentadas— vuelven a aparecer a finales del siglo XVI, particularmente en la obra del filósofo renacentista Tommaso Campanella. La cábala, por su parte, siguió siendo una de las principales fuentes de inspiración de la magia y la ciencia de los siglos XVI y XVII.[105] No obstante, como ha señalado Frances Yates, la cábala no fue considerada nunca una *prisca theologia*, es decir una teología prístina u original, puesto que se la consideraba parte de la tradición bíblica y no de la gentil. Así pues, los pensadores del Renacimiento que deseaban trascender los límites del cristianismo no tenían más remedio que recurrir a Egipto.[106]

COPÉRNICO Y EL HERMETISMO

Frances Yates, en perfecta sintonía con las obras más recientes sobre Copérnico, decía en 1964 que

> Copérnico no vive en el marco de la cosmovisión propia de Tomás de Aquino, sino en la del nuevo neoplatonismo, en la de los *Prisci Theologi*, encabezados por Hermes Trismegisto, de Ficino. Podemos decir o bien que el destacado papel que atribuía esta nueva cosmovisión al Sol fue el propulsor emotivo que indujo

a Copérnico a emprender sus cálculos matemáticos basándose en la hipótesis de que efectivamente el Sol ocupaba el centro del sistema planetario, o bien que esperaba que su descubrimiento resultara más aceptable si lo presentaba dentro del marco ideológico de esta nueva actitud. Quizá las dos explicaciones sean ciertas, o al menos parte de ellas.[107]

Aunque, como ya hemos dicho, los *Escritos herméticos* siguen por lo general el sistema geocéntrico de Ptolomeo, algunos textos tienen presente una cosmología heliocéntrica. Además, una y otra vez aparecen referencias a la especial sacrosantidad del Sol como fuente de luz e incluso en alguna ocasión como segundo dios, que rige al tercero, esto es, el mundo animado con todos sus seres vivos.[108] Por consiguiente, los textos herméticos se caracterizaban, al igual que la civilización egipcia en general, por fijarse principalmente en el Sol como divinidad fundamental y fuerza generadora de vida.

Han sido muchos los avances realizados en los estudios sobre Copérnico desde que Frances Yates escribiera el texto citado anteriormente, y se han producido también varios intentos de debilitar la fuerza de ese comentario suyo. Algunas objeciones, como las planteadas por el historiador de la ciencia E. Rosen, se empeñan en mantener la idea convencional, según la cual el desarrollo de la ciencia consiste en una sucesión de pasos heroicos dados por grandes hombres en el camino de la oscuridad hacia la luz. De ahí que, según Rosen, Copérnico no sea «ni platónico, ni neoplatónico ni aristotélico, sino copernicano».[109] Más curioso es observar que varios especialistas han demostrado recientemente que el modelo matemático de Copérnico se basaba en gran parte en fuentes islámicas, sobre todo en las obras de Naṣīr ad-Din aṭ-Tūsī, del siglo XIII, y en las de Ibn ash Shāṭir, del XIV.[110] Estos autores, sin embargo, no incluyen la idea de heliocentrismo propiamente dicha, que se le ocurrió a Copérnico bastante antes de encontrar su comprobación matemática. Se ha dicho también que Copérnico sacó el heliocentrismo del sabio del siglo XV Regiomontano, pero los argumentos técnicos no invalidan el hecho de que Regiomontano pudiera derivar la idea del heliocentrismo de su contacto con el platonismo en pleno apogeo del siglo XV. En cualquier caso, las palabras de la doctora Yates seguirían teniendo validez hoy día.[111]

El hermetismo y Egipto en el siglo XVI

Suele darse por supuesto que, cuando se leyeron los *Escritos herméticos*, se produjo una desilusión general. La falacia de esta idea queda de manifiesto por una serie de hechos bibliográficos, pues, como dice el profesor Blanco:

> entre 1471 y 1641 la traducción de Marsilio Ficino conoció veinticinco ediciones; la de Patritius, seis; la edición bilingüe de Fr. De Foix apareció dos veces; el *Asclepio* se publicó cuarenta veces; el comentario al *Pimander* de J. Faber Stapulensis tuvo catorce ediciones; el de Rosellius, seis; el comentario al *Asclepio* de J. Faber Stapulensis se publicó once veces, etc., etc.[112]

La bibliografía también dice bastante del relativo interés que suscitaron Grecia y Egipto. Por ejemplo, George Eliot, desde la cumbre del romanticismo victoriano, hace un vivo retrato del interés renacentista por las ruinas de la Atenas pagana.[113] Pero se trata de un anacronismo. Los europeos occidentales de los siglos XV al XVII se interesaron más por viajar a Egipto que por ir a Grecia: los editores de una reciente colección de reimpresiones de obras antiguas afirman que, entre 1400 y 1700, se publicaron más de doscientas cincuenta descripciones de Egipto, realizadas todas ellas por viajeros occidentales.[114]

En realidad, en algunos círculos el hecho de haber viajado a Egipto, a las fuentes del conocimiento, proporcionaba una patente de corso para atacar al saber convencional. El ejemplo más claro de semejante actitud en el siglo XVI lo constituye el original médico y gran ingeniero de minas Paracelso, quien pretendía, probablemente de manera falaz, que había ido a Egipto y calificaba a su medicina de hermética. En cualquier caso, ello no sería sino el principio de una tradición que continuaría en los siglos venideros y en la que se incluiría Newton, mediante la cual los científicos justificaban la vuelta a la experimentación como medio de recuperar la sabiduría oriental y egipcia, que los griegos y los romanos no habían sabido conservar.[115]

Hemos de tener presente que durante los últimos ciento cincuenta años el Renacimiento ha sido considerado una de las dos grandes cumbres de la cultura europea, apenas un poco menos grandiosa que la Atenas del siglo V. Por consiguiente, a los especialistas de los siglos XIX y XX les ha costado no pocos esfuerzos enfrentarse a la admiración por Egipto y Oriente que caracterizó al Renacimiento. Por ejemplo, aunque los dioses eran invocados según sus nombres latinos, se pensaba que eran básicamente egipcios. Veamos lo que dice Jean Seznec, el principal especialista del siglo XX en el estudio de los restos del paganismo antiguo durante el Renacimiento, respecto a los manuales con ilustraciones sobre los dioses paganos:

> Pero en nuestros manuales [libros de ilustraciones], a las divinidades de los cultos orientales se les da una importancia extraordinaria, sobre todo en Cartari. Y en primer lugar a los egipcios ... ya hemos tenido ocasión de comentar en Picator esa misma preeminencia inusual y casi desproporcionada que se daba a las divinidades orientales; ello se debe, en mi opinión, a la influencia que por entonces tenían los «jeroglíficos», que atraían la atención de los humanistas hacia Egipto y Oriente en general.[116]

Y añade:

> Nuestros manuales, en su manifiesta preferencia por las divinidades orientales frente a los dioses olímpicos, preferencia fomentada por la egiptomanía y el gusto por los enigmas propios de la época ... En cuanto a Mercurio, es una especie de mago tocado con un gorro puntiagudo. Unas criaturitas aladas, que parecen surgir de un pozo, agarran por un extremo su enorme Caduceo, en torno al cual hay cuatro serpientes enroscadas; otros pocos *puttini* de este estilo parecen deslizarse por él y caer de espaldas. ¿Quién es esta figura, que, como dice Yriarte,

no es ni romana, ni griega, ni asiria, ni persa? Es una reminiscencia a la vez de Hermes, el conductor de las almas hasta los infiernos o *psychopompos*, y del egipcio Toth, que enseña al alma a elevarse gradualmente hasta el conocimiento de lo divino.[117]

Y no son sólo los historiadores convencionales los que intentan distanciarse de esta faceta «desafortunada» del Renacimiento. La propia Frances Yates, que no sólo inauguró los estudios del hermetismo renacentista, sino que sigue siendo su figura más destacada y se puso a la cabeza de todo tipo de herejías, no se atrevió a desafiar todo el poderío del modelo ario. Al analizar el enorme y fructífero impacto que el hermetismo egipcio tuvo en la Italia de los siglos XV y XVI, parece que se sintió obligada a tranquilizar a sus lectores y a asegurarles que su heterodoxia no llegaba al punto de *creer* lo mismo que los hombres sobre los cuales escribía con tanta simpatía. Con frecuencia encontramos comentarios de este estilo: «Este tremendo error histórico tendría consecuencias sorprendentes».[118] ¡Pues bien, yo creo que esa sería la definición más apropiada que cabría dar del modelo ario!

No cabe la menor duda de que durante el siglo XVI el hermetismo y el interés por Egipto conocieron un auge enorme y supusieron una parte importante de la cultura renacentista. Sin embargo, a juicio de los historiadores de época posterior, el fruto más importante que el hermetismo produjo en este período constituyó toda una excepción y fue Giordano Bruno, el gran defensor de Copérnico. Según los historiadores de la ciencia de los siglos XIX y XX, Bruno fue un pionero y un mártir de la ciencia y de la libertad de la investigación intelectual, pese a lo cual Frances Yates lo ha insertado firmemente en la tradición hermética. Lo curioso de Giordano Bruno es que fue más lejos que ninguno de sus predecesores e incluso que sus contemporáneos. Por mucho entusiasmo que provocara en ellos el hermetismo, la mayoría de los primeros seguidores de esta corriente se mantuvieron con más o menos sinceridad dentro del cristianismo y de los límites impuestos por san Agustín, según el cual la filosofía egipcia y todas las filosofías gentiles derivadas de ésta eran posteriores e inferiores a la sabiduría de la Biblia. Bruno, en cambio, no sólo trascendió el cristianismo, sino también el propio judaísmo y llegó al paganismo egipcio:

> No supongas que la suficiencia de la magia caldea deriva de la cábala de los judíos; pues los judíos son, sin duda alguna, la escoria de Egipto, y nadie puede pretender con un mínimo de probabilidad que los egipcios tomaran de los hebreos ni un solo principio, ni bueno ni malo. De ahí que los griegos [término que parece querer decir gentiles] tengamos a Egipto, el gran reino de las letras y la nobleza, por padre de nuestras fábulas, nuestras metáforas y nuestras doctrinas.[119]

El contexto social de semejante radicalismo sería el del fracaso de la Contrarreforma en la década de 1570 a la hora de superar las limitaciones de la Iglesia católica y de curar la herida abierta en el cristianismo de Occidente, así como las guerras de religión que asolaron Europa a finales del siglo XVI. Gior-

dano Bruno intentó aproximarse a los gobiernos políticamente moderados y relativamente tolerantes que deseaban llegar a un compromiso. De ese modo, en su afán por hallar una paz física y espiritual, creyó que era necesario trascender el cristianismo no sólo desde el punto de vista intelectual, sino también político. Como dice Frances Yates: «El hermetismo de Bruno se vuelve puramente "egipcio", y en él la religión hermética egipcia no es sólo la *prisca theologia* que presagia el advenimiento del cristianismo, sino la auténtica verdadera religión».[120]

El hecho de que Bruno transgrediera los límites del cristianismo y de que sus creencias lo llevaran a la hoguera a instancias de la Inquisición no debería hacernos creer que su figura fue un caso extremo e insólito en la Italia del siglo XVI. Dada la pasión que suscitaban las *fontes* y el convencimiento de que anterioridad equivale a superioridad, pasar de decir que el hermetismo es anterior al cristianismo a afirmar que lo trascendió tampoco supondría un salto tan grande. No obstante, mientras que el equilibrio existente entre la Biblia y el cristianismo, por un lado, y Egipto y los *Escritos herméticos*, por otro, fue siempre muy delicado y un si es no es escurridizo, la relación entre estos últimos y la antigua Grecia fue siempre mucho más clara. Por ejemplo, el escepticismo mostrado por Erasmo en lo concerniente a la fecha de los *Escritos herméticos* se debería, al parecer, más a su deseo de proteger al cristianismo que a su afán de afirmar la anterioridad de Grecia.[121] Después de la Reforma, el calvinista Lambert Daneau llegó a utilizar la fama de los egipcios como maestros de los griegos para *demostrar* la superioridad de Moisés y de la tradición bíblica en el campo de la «filosofía natural», término que equivaldría más o menos a lo que posteriormente se llamaría «ciencia». Citando varias fuentes antiguas, Daneau logró afirmar la tradición según la cual los egipcios habrían aprendido la astronomía de los «sirios». Llegaba también a demostrar que entre éstos existió un sabio llamado Mosco, al que después pretendería identificar con Moisés. Así pues, Moisés habría enseñado a los egipcios, y por ende a los griegos, el arte de la astronomía. La identificación tradicional entre Moisés y Mosco perviviría hasta el siglo XVIII.[122] Por consiguiente, ante este estado de cosas no cabía poner en cuestión la superioridad del saber egipcio respecto del griego.

Concluyamos el capítulo con un ejemplo bien conocido de todos. El retrato de los griegos que pinta Shakespeare en *Troilo y Crésida*, donde nos los presenta como unos hombres pendencieros y poco de fiar, se hallaba firmemente arraigado en la tradición de finales de la Edad Media, y no tendría nada de singular en su época. Según he intentado demostrar en este capítulo, la mayoría de los pensadores del Renacimiento creían que Egipto era la fuente original y creadora y que Grecia había sido la transmisora posterior de una parte de la sabiduría egipcia y oriental, sin poner nunca en cuestión la veracidad del modelo antiguo.

3. EL TRIUNFO DE EGIPTO DURANTE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

En este capítulo seguiré estudiando el hermetismo durante el siglo XVII. Aunque la mayoría de los especialistas modernos afirman que el *Corpus Hermeticum* quedó desacreditado a raíz de la crítica textual de Casaubon, yo creo que en realidad la labor de este filólogo tuvo muy poco efecto sobre la reputación de estos textos. A corto plazo, se mantuvo la fe en ellos, y su decadencia durante el siglo XVIII se debió a que la magia dejó de suscitar interés intelectual, y no a ningún tipo concreto de crítica. Por otra parte, la pérdida de interés por el hermetismo no significó menoscabo alguno para el respeto que despertaba Egipto. A finales del siglo XVII, la «Ilustración radical» se fijó en este país, utilizándolo para subvertir la moral cristiana y el *statu quo* político. La imagen de Egipto mantuvo un rango primordial entre los masones, que dominaron la vida intelectual del siglo XVIII. Así pues, hasta la dislocación del orden político e intelectual de Europa durante las dos últimas décadas del siglo, Egipto, asociado frecuentemente al otro gran imperio milenario, esto es el chino, conservó una excelente reputación en lo que a su filosofía y a su ciencia se refiere, pero sobre todo en lo relativo a su sistema de gobierno.

EL HERMETISMO EN EL SIGLO XVII

Giordano Bruno fue quemado vivo en Roma el año 1600. Su muerte, sin embargo, tuvo a la larga una significación menor que la obra de Isaac Casaubon, el humanista protestante moderado que lanzó el ataque contra la antigüedad de los *Escritos herméticos* en 1614. Según Frances Yates, el rasgo más sorprendente de la obra de Casaubon es que se aplicaran tan tarde a los textos herméticos las técnicas de la crítica textual que estaban disponibles desde finales del siglo XV. Sin embargo, teniendo en cuenta que la aplicación de dichas técnicas requería el establecimiento de unos criterios de selección previa, y contando además con la utilización política e ideológica que posteriormente se hizo de ellas, no me extraña en absoluto que a finales del siglo XVI hubiera un erudito que se animara a examinar con ánimo hostil unos textos que suponían una amenaza no sólo para el catolicismo, sino para el cristianismo en general.[1]

Casaubon puso de manifiesto las semejanzas filosóficas, teológicas e incluso textuales que existen entre los *Escritos herméticos*, las obras de Platón y ciertos pasajes del Nuevo Testamento. Según él, los textos egipcios debían ser los que derivaban de los otros, ante todo porque no se hace mención alguna de ellos ni en la Biblia ni en Platón o Aristóteles, ni en ningún otro autor antiguo; y en segundo lugar, porque los textos herméticos hacen referencia a instituciones tardías y citan autores de la época helenística.[2] El trabajo de Casaubon consigue destrozar por completo el objetivo de sus ataques, esto es, la idea de que el *Corpus Hermeticum* es obra de un autor que lo compuso unos mil años antes de la era cristiana. A pesar de todo, los herederos académicos e ideológicos de Casaubon no han respondido aún a las objeciones planteadas por Ralph Cudworth en la década de 1670, a saber, que la presencia de materiales de época posterior no disminuye el valor de estos textos como fuente de la sabiduría egipcia, por cuanto habrían sido escritos «antes de que se extinguieran el paganismo egipcio y la sucesión ininterrumpida de sus sacerdotes».[3]

Los modernos seguidores de Casaubon han prestado todavía menos atención a los esquemas propuestos por Flinders Petrie, quien, basándose en argumentos históricos concretos, afirmaba que los *Escritos* constituyen una colección más o menos heterogénea compuesta entre los siglos VI y II a.C.[4] Además, el innegable parecido existente entre los *Escritos herméticos*, las obras de Platón y las secciones «platónicas» del Nuevo Testamento puede explicarse fácilmente diciendo que se trata de rasgos comunes heredados de la religión egipcia tardía y de las ideas fenicias, mesopotámicas, iranias y griegas habituales por todo el Mediterráneo oriental durante este período.

La referencia a Erasmo que hacemos al final del capítulo anterior (véase p. 162) demuestra que el ataque «humanístico cristiano» de Casaubon contra el hermetismo en cuanto fuente del cristianismo no tenía nada de nuevo. No obstante, la narración del descubrimiento de Casaubon constituye el equivalente perfecto en el campo de la filología del mito de la historia de la ciencia mencionado también anteriormente y que es típico del siglo XIX y de los inicios del XX, a saber, el de la heroica y solitaria figura del genio científico que se levanta contra las creencias de su tiempo y convierte las tinieblas de la superstición en la luz de la ciencia y la razón.

Por desgracia para el protagonista de este ejemplo, el hermetismo y la pasión por Egipto siguieron estando en auge durante todo el siglo XVII. Por otra parte, Frances Yates refleja esa confusión entre mito y realidad cuando escribe: «Lo hizo añicos de un solo golpe ...»; pero en el siguiente párrafo añade: «El bombazo de Casaubon no hizo efecto inmediatamente». Y un poco más adelante modifica una vez más su opinión cuando comenta:

> Aunque en el siglo XVII había otros factores que actuaban en contra de las tradiciones renacentistas, el descubrimiento de Casaubon debe considerarse, a mi juicio, uno de los factores más importantes que contribuyeron a liberar de la magia a los pensadores del siglo XVII.[5]

Desde luego es cierto que el filósofo y matemático de comienzos del siglo XVII Marin Mersenne utilizó las fechas propuestas por Casaubon para desacreditar el misticismo hermético del mago de la época isabelina Robert Fludd, pero costaría bastante trabajo demostrar que una crítica textual como esta tuviera un impacto considerable sobre toda la sociedad en general.[6] Más verosímil y más lógico resultaría decir que la fe en la magia fue decayendo hacia finales del siglo XVII por razones sociales a gran escala, de índole económica, política y religiosa; que dicha decadencia supuso un factor esencial en la paulatina pérdida de interés por los *Escritos herméticos*, y que, en la medida en que fue decayendo ese interés, cayó también la fe en su antigüedad, víctima de un escepticismo cada vez mayor hacia ellos.

Independientemente del impacto que pudiera tener la crítica de Casaubon sobre el pensamiento del siglo XVII en general, sobre el que desde luego no tuvo ningún efecto fue sobre el hermetismo de dicho siglo. Algunos sabios, como por ejemplo Kircher, ignoraron por completo la obra de Casaubon; otros, como los platónicos de Cambridge, aceptaron su crítica, pero afirmaron que los *Escritos* contenían a pesar de todo materiales antiguos y valiosos.

La inmolación de Bruno había tenido por objeto librar a la Iglesia de un reto directo. El interés por Egipto entre los católicos era demasiado grande para ser suprimido de un plumazo y así el antiguo Egipto acabó convirtiéndose en obsesión para uno de los intelectuales más influyentes de la Roma del siglo XVII, el jesuita alemán Athanasius Kircher. Este personaje, una de las figuras culturalmente más significativas de su mundo, era un hermético cristiano interesado por asuntos como la astrología, los armónicos pitagóricos y la cábala.[7] No abrigaba ninguna duda respecto a la enorme antigüedad de Hermes Trismegisto, persuadido como estaba de que había vivido aproximadamente en los tiempos de Abraham, e incluso se hallaba dispuesto a admitir sin ningún reparo los antecedentes egipcios de Cristo. Según dice en su obra:

> Hermes Trismegisto, egipcio, el primero en instituir los jeroglíficos, convirtiéndose así en príncipe y padre de toda la teología y la filosofía egipcias, fue el primero y más antiguo de los egipcios ... De él, Orfeo, Museo, Lino, Pitágoras, Platón, Eudoxo, Parménides, Meliso, Homero, Eurípides y otros muchos conocieron a Dios y las cosas divinas ...[8]

Además de interesarse por Egipto como cuna de la *prisca theologia*, Kircher se sentía atraído por dicho país en cuanto sede de la *prisca sapientia*, la «sabiduría» o «filosofía original», la mayor parte de la cual no habían sabido conservar los griegos. Mantuvo correspondencia con Galileo acerca de la implantación de un sistema métrico universal, que, naturalmente, debía ser el de los egipcios, y utilizó su influyente posición en la corte papal para enviar a Egipto a ciertos agentes suyos con el cometido de determinar cuál era ese sistema a través de la medición de la Gran Pirámide.[9] Su mayor proeza, a la cual dedicó toda su vida y sus extraordinarias dotes lingüísticas, fue su intento de desentrañar los secretos de los jeroglíficos, a los que consideraba no sólo depósito

de la sabiduría antigua, sino también el ideal de escritura. Basándose en Horapolo, Kircher estaba convencido de que los jeroglíficos tenían un carácter puramente simbólico y por lo tanto eran enormemente superiores a todos los alfabetos. Aunque no logró descifrar las inscripciones jeroglíficas, se dio cuenta de que el copto descendía de la lengua egipcia antigua y de que, pese a la supuesta carencia de correspondencias fonéticas propia de este tipo de escritura jeroglífica, podía contribuir a su desciframiento. Así pues, justo en la época en la que el copto moría en Egipto como lengua hablada, Kircher establecía su estudio en Roma de forma sistemática.[10]

La Rosacruz: el antiguo Egipto en los países protestantes

También los protestantes siguieron interesados por Egipto y el hermetismo. La esquiva Rosacruz, surgida en Alemania, Francia e Inglaterra durante el siglo XVII, parece que, como Bruno, con quien quizá estuviera relacionada, se dedicó a promover la religión «verdadera» entre la elite. Según todas las apariencias, tenía por objeto acabar con la sangrienta hostilidad entre católicos y protestantes desatada a lo largo de la guerra de los Treinta Años, que se prolongó de 1618 a 1648.[11] Al igual que los herméticos del siglo XVI, los rosacruces, o al menos sus presuntos portavoces, propugnaban dejar el gobierno de la sociedad en manos de una elite de hombres ilustrados, poseedores del verdadero conocimiento mágico y científico. Su actitud no era sino una secuela de las ideas defendidas sucesivamente, como bien sabemos, por los sacerdotes egipcios, las hermandades pitagóricas y la Academia de Platón. En este sentido, Frances Yates hace una sugerencia bastante plausible, a saber, que este concepto de la Rosacruz es el que se ocultaría tras el «colegio invisible» previsto por los fundadores de la Royal Society en la Inglaterra de mediados del siglo XVII.[12]

Con la libertad de prensa decretada por Cromwell, la Inglaterra de la década de 1650 fue testigo de un sorprendente resurgimiento del interés por el hermetismo. Como dice el historiador Christopher Hill: «En la década de 1650 se publicaron más libros de química mística y paracélsica que en todo el siglo anterior».[13] En su ataque contra la unión formada por la Iglesia y el estamento académico, el hermetismo inglés se convirtió en aliado del radicalismo político y religioso.[14]

La Restauración de 1660, en cambio, trajo consigo la eliminación de muchos pensadores, arrastrados por la corriente contrarrevolucionaria, o, en algunos casos, la atemperación de su radicalismo. Lo más notable es que el rey se hizo prudentemente cargo de la ciencia convirtiéndose en mecenas de la Royal Society, del mismo modo que era cabeza de la Iglesia. No obstante, el fermento del hermetismo de los años de Cromwell dio un gran impulso a los posteriores avances de la ciencia convencional. En esos tiempos, el hermetismo solía relacionarse con un tipo especial de milenarismo desarrollado en la Inglaterra del siglo XVII, cuyo principal punto de atención era la necesidad de perfeccio-

nar y recuperar la totalidad del saber, circunstancia que se consideraba condición imprescindible para el advenimiento del nuevo milenio.[15]

El círculo platónico de Cambridge, agrupado en torno a las figuras de Henry More y Ralph Cudworth, procedería también de estos ambientes herméticos y milenaristas.[16] Como ya hemos dicho, este grupo, cuyo momento de esplendor se sitúa entre las décadas de 1660 y 1680, pese a conocer perfectamente la crítica de Casaubon, seguía afirmando que los *Escritos herméticos* eran valiosos debido a los elementos de la *prisca theologia* que contenían. Como no veían qué necesidad había de atribuir a Grecia los aspectos platónicos del hermetismo, el papel de los griegos se limitaba, según ellos, al de transmisores parciales de la sabiduría antigua. Como dice More:

> La escuela de Platón ... coincide con el culto Pitágoras,
> el egipcio Trismegisto y el antiguo volumen
> de la sabiduría caldea, con todo lo que el tiempo ha disgregado,
> y Platón y el profundo Plotino han restaurado.[17]*

El discípulo más famoso del círculo platónico de Cambridge fue sin duda Isaac Newton, aunque incluso hoy día sigue siendo objeto de agrios debates hasta qué punto puede resultar útil considerarlo hermético o no.[18] No cabe duda, sin embargo, de que también a él le dejaron «impertérrito las revelaciones de Isaac Casaubon», como dice el historiador de la intelectualidad moderna Frank Manuel.[19]

Por otra parte, admitiera o no la *prisca theologia* hermética, lo cierto es que creía en la *prisca sapientia* egipcia, y estaba convencido de que su misión era recuperarla. Por ejemplo, para la teoría newtoniana de la gravitación universal era imprescindible contar con una medida exacta de la circunferencia de la Tierra. Al no existir, por lo que sabemos, ninguna medida precisa del grado de latitud que fuera de época reciente, Newton sólo podía basarse en las cifras proporcionadas por el matemático y astrónomo de época helenística Eratóstenes y sus discípulos, que no encajaban con su teoría. Concluyó entonces que Eratóstenes, pese a haber vivido en Egipto, no había recogido con exactitud el valor de las medidas antiguas. Newton se vio obligado, por consiguiente, a descubrir cuál era la medida exacta del codo egipcio original, a partir del cual podría calcular cuánto medía el estadio, que, según los autores clásicos, guardaba relación con la medida del grado geográfico.

A comienzos del siglo XVII, Burattini, estudioso italiano que trabajaba para Kircher, y John Greaves, profesor inglés al que también preocupaban este tipo de cuestiones, pasaron veinte años de su vida intentando conseguir una medición exacta de la Gran Pirámide. (Desde época antigua se creía, probablemente con razón, que el edificio comportaba unidades perfectas de longitud, superficie y volumen, y también proporciones geométricas tales como π y la «media

* [«Plato school ... well agrees with learned Pythagore, / Egyptian Trismegiste, and th'antique roll, / of Chaldee wisdome, all which time hath tore, / But Plato and depp Plotin do restore.»]

áurea» Φ.) Cuando Greaves regresó a Inglaterra, publicó sus hallazgos y fue nombrado catedrático de astronomía de la Universidad de Oxford; Newton recurrió a los cálculos de Greaves y dedujo que la pirámide había sido construida según dos tipos distintos de codo, la medida de uno de los cuales se aproximaba mucho más a los valores que él necesitaba que la transmitida por los matemáticos griegos, si bien todavía no cuadraba del todo con su teoría. Ello bien podía deberse a que las mediciones de la base de la pirámide realizadas por Greaves y Burattini eran inexactas, al no haber podido retirar totalmente la espesa capa de escombros que la rodeaban. De hecho, Newton no logró demostrar su teoría de la gravitación universal hasta 1671, cuando el francés Picard dio la medida exacta del grado de latitud en un punto del norte de Francia.[20]

Esta cuestión de las mediciones no es sino un ejemplo de la fe que tenía Newton en la *prisca sapientia* del antiguo Egipto. Estaba convencido, además, de que los egipcios habían conocido las teorías del átomo, de la heliocentricidad y de la gravitación.[21] Según dice en una de las primeras ediciones de los *Principia Mathematica*:

> La opinión más antigua de los primeros hombres que se dedicaron a la filosofía fue que las estrellas fijas permanecían inmóviles en la zona más alta del universo; que por debajo de ellas los planetas giraban en torno al Sol; y que la Tierra, como cualquier otro planeta, describía un circuito anual en torno al Sol ... Los egipcios fueron los primeros observadores del cielo y probablemente a partir de ellos se difundió a otros países esta filosofía. Pues de ellos y de las naciones vecinas sacaron los griegos, pueblo más aficionado a la filología que a la naturaleza, sus primeras nociones de filosofía, y también las mejores; y en las ceremonias de las Vestales podemos reconocer el espíritu de los egipcios, que ocultaban los misterios superiores a las capacidades del populacho bajo el manto de los ritos religiosos y los símbolos jeroglíficos.[22]

Curiosamente, en este pasaje encontramos un resumen de las ideas convencionales que había en el siglo XVII en torno al tema que nos ocupa. Queda patente en él la admiración y el respeto que Newton sentía por los egipcios, a los que consideraba los científicos y filósofos más grandes de la historia. Ante esta primitiva actitud suya, resulta tanto más sorprendente que durante los últimos años de su vida se dedicara a defender los argumentos expuestos en sus *Chronologies of Ancient Kingdoms Amended*. Según esta obra, la civilización egipcia habría sido fundada poco antes de la guerra de Troya, y Sesostris el Grande no sería sino el Shishak de la Biblia, que invadió Judea *después* del reinado de Salomón. Desde el punto de vista de Newton, esta cronología perjudicaba a los egipcios al convertirlos en un pueblo relativamente reciente, inferior, por tanto, a la mayor antigüedad de la tradición bíblica. En cualquier caso, a Newton sólo le interesaba destacar la mayor antigüedad del pueblo de Israel, y no tenía la menor intención de negar que Egipto era la fuente de toda la sabiduría griega. Así pues, al retrasar la fecha de la civilización egipcia se veía obligado a descartar todas las cronologías de los griegos y a hacer de éstos un pueblo todavía más reciente.[23] En el capítulo siguiente defenderé la tesis de que tal ac-

titud debe entenderse en el contexto de la reacción cristiana y de los deístas respetables como Newton ante lo que la historiadora del pensamiento moderno Margaret Jacob ha denominado la «Ilustración radical».

Pero antes de pasar a examinar la Ilustración radical y la reforma de la francmasonería, sería conveniente repasar el predicamento del que a finales del Renacimiento habrían gozado los fenicios, tan importantes en la leyenda masónica, pues precisamente habría sido un semifenicio, Hiram, quien construyera el templo de Jerusalén, símbolo del mundo y centro de los ritos y creencias de la masonería. No olvidemos que, mientras que Egipto permaneció encerrado en el misterio de sus jeroglíficos, el auge de los estudios cristianos de hebreo a raíz de la Reforma trajo consigo en fecha relativamente temprana que los eruditos se percataran de que el hebreo y el fenicio constituían dialectos recíprocamente inteligibles de una misma lengua.[24] Por consiguiente, mucho antes de que el abate Barthélemy lograra leer el alfabeto fenicio a mediados del siglo XVIII, los eruditos tenían ya una idea relativamente clara de esta lengua.

Naturalmente, casi todo el mundo creía que el hebreo era la lengua original de la humanidad, de Adán y de la Torre de Babel. Se llevó, por tanto, a cabo una búsqueda intensiva de palabras hebreas en otras lenguas, sobre todo en las europeas, búsqueda que se vio incentivada por el hallazgo de lo que la mayor parte de los especialistas modernos considerarían hoy día curiosas coincidencias entre palabras. Efectivamente, puede que algunas se deban simplemente al azar, pero, como ya he dicho en la Introducción, otras podrían deberse a la relación genética existente entre el afroasiático y el indoeuropeo, y otras incluso a préstamos lingüísticos del cananeo o el fenicio al griego, al etrusco o al latín.[25]

Según se creía, los fenicios habrían sido el conducto a través del cual se habrían difundido por Europa la lengua y la cultura de los hebreos y otros pueblos a los que podemos llamar semíticos. En el siglo XVI, un teorizador de la política llamado Jean Bodin, por ejemplo, recurría a los testimonios lingüísticos para demostrar su tesis de que todas las lenguas y civilizaciones habían surgido de la caldea. A su juicio, las colonizaciones de Dánao y Cadmo constituían pasos esenciales de este proceso, y sostenía que la totalidad de los griegos procedían de Asia, de Egipto o de Fenicia.[26] Pero aunque Bodin fuera un respetable pensador político, sus teorías filológicas y las de otros individuos como él fueron pronto sustituidas a comienzos del siglo XVII por las obras de eruditos como Escalígero o Casaubon, personajes que no especulaban con las relaciones existentes entre el hebreo y otras lenguas, y que incluso hoy día siguen siendo el canon de los estudios clásicos. No cabe decir lo mismo, en cambio, del hugonote Samuel Bochart, erudito también sumamente culto y prudente. Hacia la década de 1640, Bochart, siguiendo la tesis, por lo demás correcta, de que el hebreo y el fenicio son en el fondo la misma lengua, investigó la probabilidad de que muchos topónimos del mundo mediterráneo fueran semíticos, y su trabajo no ha sido superado hasta la fecha. Realizó asimismo serios estudios de los préstamos lingüísticos del cananeo al griego y al latín, a los que curiosamente dejó de darse crédito hacia los años 1820.[27]

El antiguo Egipto en el siglo XVIII

La figura de Newton marca un hito. Surgido de un mundo dominado por la astrología, la alquimia y la magia, cuando lo abandonó, ese mismo mundo había dejado de sentir respeto por estas materias. Semejante cambio es reflejo también, naturalmente, de las transformaciones sociales, económicas y políticas ocurridas a finales del siglo XVII, venidas de la mano del capitalismo triunfante en Inglaterra y en Holanda y del establecimiento del Estado central francés. En ese nuevo mundo no había lugar para el hermetismo, al menos en su modalidad antigua, pero ello no significa ni mucho menos que disminuyera el entusiasmo suscitado por el antiguo Egipto. Dicho entusiasmo llegó a las máximas cotas en los cien años que van de 1680 a 1780. Por ejemplo, la novela más famosa de la primera parte de dicha centuria, el *Telémaco* de Fénelon, aparecida en 1699, tiene por protagonista a un príncipe griego, Telémaco, el hijo de Ulises, lleno de envidia hacia la riqueza material, la sabiduría, la filosofía y la justicia de los egipcios, haciéndose patente el contraste entre las virtudes de éstos y la inferioridad de los griegos, pese a que el faraón Sesostris los favoreciera y les diera generosamente unas leyes.[28]

La egiptofilia llegó a su punto álgido a mediados del siglo XVIII. Como decía un escritor francés allá por 1740:

> De lo único que se habla es de las antiguas ciudades de Menfis y Tebas, del desierto de Libia y las cuevas de la Tebaida. El Nilo resulta para mucha gente tan familiar como el Sena. Hasta a los niños les salen por las orejas sus cataratas y bocas.[29]

Este escritor formaba probablemente parte de la reacción cristiana contra Egipto (véase *infra*, capítulo 4). Durante esta época, sin embargo, hasta los escritores más europocéntricos, posteriormente celebrados como pioneros en los siglos XIX y XX, rendían pleitesía a Egipto. El erudito Giovanni Battista Vico, que vivió en el Nápoles de comienzos del siglo XVIII y cuya visión de la historia, que podríamos calificar de romántica, europocéntrica e historicista, lo convirtió en héroe para todos los sabios del siglo XIX, se mostraba en muchos aspectos hostil a Egipto. Como ferviente católico, excluía explícitamente a los judíos de la historia profana, y los remontaba hasta los días de la Creación. A los egipcios los consideraba simplemente un pueblo más entre los surgidos después del Diluvio. Y sin embargo, ocupaban un lugar primordial en su pensamiento. Según afirma, su división de la historia del mundo en tres edades se basa en la historia de Egipto, tal como nos la cuenta Heródoto: la edad de los dioses, la de los héroes y la de los hombres. Según su esquema, a estos tres estadios corresponderían tres tipos distintos de «lengua»: la jeroglífica, la «simbólica» y la «epistolar». Estudia y admite asimismo el mito de Cadmo, relacionándolo con Egipto.[30] También Montesquieu se ve obligado a reconocer que «los egipcios fueron los mejores filósofos del mundo».[31]

Al parecer, la moda entre los elegantes de Inglaterra y Francia consistía,

según da a entender la cita francesa mencionada anteriormente, en manifestar un entusiasmo inequívoco por Egipto. Uno de los dramaturgos ingleses más famosos de mediados del siglo XVIII, por ejemplo, fue Edward Young, cuyas numerosas obras de tema egipcio han recibido muy poca atención, como era de suponer, por parte de la posteridad. En 1752, cuando sólo contaba quince años, Edward Gibbon manifestaba su entusiasmo hacia Egipto al escribir su primer ensayo histórico titulado «La edad de Sesostris».[32]

Esta opinión inequívocamente favorable, junto con la convicción de que la cultura griega provenía de Egipto y Fenicia, se tradujo en un nuevo tipo de erudición no mística. En 1763 el abate Barthélemy, el eminente sabio que descifró las inscripciones de Palmira y el fenicio, publicó un artículo titulado «Réflexions générales sur les rapports des langues égyptienne, phénicienne et grecque». Según pone de manifiesto en este opúsculo, daba por supuesto, basándose en Kircher, cuya obra en general consideraba pura fantasía, que el copto constituía una variedad del antiguo egipcio. Reconocía asimismo la existencia del grupo de lenguas llamado posteriormente semítico, al que él denominaba «fenicio». Sobre estas bases establecía que el egipcio, pese a no ser una lengua semítica, estaba relacionado con el grupo de lenguas semíticas. Si bien es cierto que hoy día podemos comprobar que algunas de las pruebas de naturaleza léxica que aporta están equivocadas, como cuando, por ejemplo, hace derivar ciertas palabras del copto de préstamos del semítico al egipcio tardío, tampoco cabe duda de que las líneas maestras de su argumentación, basadas en la semejanza de los pronombres y otros rasgos gramaticales en ambas lenguas, es irreprochable. En este sentido, pues, Barthélemy fue un pionero de lo que hoy llamaríamos estudios afroasiáticos.

Barthélemy reconocía que no veía tantos paralelismos gramaticales entre el copto y el griego, pero, a pesar de todo, estaba convencido de la colonización y civilización de Grecia por Egipto y sostenía que «es imposible que dentro de estos intercambios de bienes e ideas, la lengua egipcia no participara en la formación del griego».[33] A continuación daba una serie de etimologías egipcias de palabras griegas, algunas de las cuales, como, por ejemplo, copto *hof*, demótico *ḥf*, griego *ophis*, «serpiente», siguen pareciendo plausibles hoy día.[34]

No eran sólo los lingüistas los científicos que afirmaban la antigüedad y el carácter primordial de Egipto. El libro de mitología antigua más corriente del siglo XVIII, el del abate Banier, continuaba la tradición clásica y renacentista que hacía derivar a los dioses griegos y romanos de los egipcios.[35] A finales de siglo, Jacob Bryant intentó continuar la obra de Bochart, y señalaba que si éste no había salido totalmente airoso en su cometido, ello se debía a que no había tenido presente el componente egipcio apreciable en la mitología y la lengua de Grecia y Roma.[36] Bryant intentaba explicar tales orígenes recurriendo a una cultura «amonia», en la que se incluirían la egipcia y la fenicia. Pese a los numerosos elementos fantásticos de esta obra, en mi opinión su enfoque es básicamente correcto, pero no logra sus objetivos porque por entonces aún no se había descifrado el egipcio y tampoco se hace uso en ella del copto. En cualquier caso, su libro *A New System; or an Analysis of Ancient*

Mythology, publicado en 1774, gozó de muchísimo prestigio a finales del siglo XVIII y constituyó una fuente importantísima para los poetas románticos, en particular para Blake.[37]

La historia de la filosofía se vio dominada por unas ideas parecidas. Ya he mencionado el hecho de que algunos pensadores europocéntricos como Montesquieu consideraban que los egipcios eran los mayores filósofos de la historia. Incluso Jacob Brucker, cuya voluminosa historia de la filosofía constituye un continuo ataque contra las ideas de Platón, contra sus maestros, los egipcios, y el esoterismo y la verdad de dos caras que los caracterizaba, no logra desposeer a estos últimos del título de «filósofos».[38]

El siglo XVIII: China y los fisiócratas

A finales del siglo XVII, Europa se vio invadida por una ola de confianza en sí misma. A la derrota de los turcos a manos de los polacos a las puertas de Viena en 1683 siguió la pronta recuperación de Hungría por los austríacos. Estos dos acontecimientos, junto con el avance de Rusia hasta las costas del mar Negro, alejaron de Europa la amenaza turca. A partir de ese momento los europeos llevaron la delantera a los asiáticos tanto por tierra como por mar. Contando con esa seguridad, los cabecillas de la Ilustración se vieron con las manos libres para manifestar su simpatía hacia las culturas no europeas como reacción en contra del feudalismo y el cristianismo tradicional. Los países más favorecidos fueron, con mucho, Egipto y China, a los que se consideraba muy semejantes, aunque no existiera una relación directa entre uno y otro. En estas dos civilizaciones no sólo se veían sendas utopías antieuropeas —como Turquía, Persia, o el país de los Hurones—, a las que se podía revestir con un manto de nobleza general un tanto vaga y utilizar para satirizar y criticar a Europa, sino que además poseían una significación mucho mayor, por cuanto eran ejemplo de cultura refinada y superior.[39] Según se creía, las dos habían producido numerosísimas obras materiales, una filosofía muy profunda y unos sistemas de escritura superiores a todos los demás.

Su característica más llamativa, sin embargo, era su modelo de administración. Ello, según se creía, había sido fruto del raciocinio, libre de toda superstición, de un escogido grupo de hombres, seleccionados por sus altos valores morales y su sabiduría, para lo cual habían tenido previamente que pasar por un período de rigurosa ascesis y unos ritos de iniciación. Los fisiócratas franceses, por su parte, se sentían más cerca de China: gustaban de ver a Luis XV como a un emperador chino y a ellos mismos como a una sociedad de letrados. Con sus auspicios, China produjo un enorme impacto cultural en Francia, y muchas, si no todas las reformas políticas y económicas de carácter centralista y racionalizador emprendidas a mediados del siglo XVIII se llevaron a cabo siguiendo modelos chinos.[40]

EL SIGLO XVIII: INGLATERRA, EGIPTO Y LA MASONERÍA

Si los fisiócratas volvieron sus ojos hacia China, los francmasones, en cambio, de carácter más místico, entre los que se contaban los personajes más importantes de la Ilustración, prefirieron a Egipto. La historia de la masonería en su conjunto es bastante vaga, y la de los estadios previos a la reorganización emprendida a comienzos del siglo XVIII lo es aún más, por cuanto hay que ir reconstruyéndola a partir de los escasos datos diseminados por documentos de época posterior, deliberadamente distorsionados con la intención de crear una atmósfera mitológica. A pesar de todo, podemos admitir la validez de una parte de ellos. Los francmasones constituían originalmente una sociedad secreta de los albañiles que construyeron las catedrales y demás edificios significativos de la Edad Media. En la mayoría de los países europeos esas organizaciones desaparecieron con la Reforma y las guerras de religión; pervivieron únicamente en Inglaterra, donde asumieron un carácter muy distinto al acceder a ellas miembros de la nobleza e iniciarse la llamada «masonería especulativa».[41] En cualquier caso, ya antes de que a finales del siglo XVII se produjeran estos cambios, los francmasones sentían una especial atracción por Egipto.

El *Originum sive Etymologiarum Liber* del enciclopedista e historiador cristiano Isidoro de Sevilla, escrito hacia 620, recogía las citas de Heródoto y Diodoro en las que se afirma que la geometría había sido inventada por los egipcios con objeto de medir la Tierra, pues lo hacía necesario la desaparición de las lindes a consecuencia de la crecida del Nilo. Para san Isidoro la geometría era sólo una más de las siete artes, pero para los masones era importantísima, pues equivalía al arte mismo de la albañilería.[42] Pues bien, según diversos manuscritos masónicos de la Edad Media, la masonería fue fundada en Egipto por Euclides por encargo de sus patronos egipcios.[43] Antes de rechazar esta referencia tan extraña, deberíamos recordar que, según parece, Euclides pasó toda su vida en Egipto.[44]

Los protagonistas de la mitología masónica son los fenicios, a los que la Biblia relaciona con los egipcios —ambos pueblos son citados entre los hijos de Cam. La figura de Hiram Abif, el constructor semifenicio del templo de Salomón, entró probablemente a formar parte de las leyendas masónicas en pleno siglo XVI.[45] Hiram Abif fue supuestamente asesinado cuando terminó el edificio, pero de lo que no cabe duda es de que a comienzos del siglo XVIII, cuando se llevó a cabo la reforma de la masonería, constituía una figura de primer orden al estilo de Osiris.

Ya he comentado que Frances Yates ve una relación a través de Giordano Bruno entre el hermetismo renacentista y los rosacruces del siglo XVII. Y asimismo ve que éstos se hallan también relacionados con los francmasones a través de la figura de Elias Ashmole, fundador del Ashmolean Museum de Oxford, que solicitó entrar en la Rosacruz y, según es de todos conocido, fue iniciado también en la masonería.[46] Frances Yates demuestra, además, el parecido fundamental que existe entre los rosacruces y los francmasones, pues los dos grupos utilizan las medidas y proporciones de los edificios —ya sean las

del templo de Salomón o las de la Gran Pirámide— como símbolo de la estructura del universo, y comparten un mismo deseo de crear una pandilla de iluminados capaces de guiar al mundo hacia una vida mejor, más pacífica y más tolerante.[47] Lo que, en cambio, no hace Yates es establecer el vínculo, que posteriormente han reconocido otros especialistas, entre esta tradición y el milenarismo, tan difundido en ambas sectas. Muchos milenaristas creían en la necesidad de reunir todos los conocimientos existentes antes de la llegada del milenio.[48] De ese modo el sabio pasaba a convertirse en intermediario de la escatología. Y según parece, la «revolución científica» inglesa de finales del siglo XVII arrancó de estas corrientes de pensamiento.

El interés de la aristocracia por la masonería se incrementó desmesuradamente entre 1670 y 1690. Al igual que otros factores circunstanciales, como por ejemplo la reconstrucción de gran parte de la ciudad de Londres a raíz del gran incendio de 1666, el incremento de la masonería, junto con la proliferación por esa misma época de los cafés y los clubs sólo para hombres, es un reflejo de los cambios producidos entre las clases altas de comerciantes urbanos y terratenientes, así como de los inicios de lo que podríamos llamar las actividades «subpolíticas» fuera de la corte de la Restauración. Durante el reinado de Jacobo II, de religión católica, que ocupó el trono de 1685 a 1688, y después de la Revolución Gloriosa de ese mismo año, se produjo un resurgimiento del radicalismo que trajo consigo incluso el regreso de algunos supervivientes de la república de la década de 1650. Pese a todo, en el seno de ese movimiento, llamado, como ya he dicho, por Margaret Jacob Ilustración radical, el puritanismo y el milenarismo exagerado del período anterior se vieron sustituidos por unas ideas más modernas, entre las que se cuentan el deísmo, el panteísmo y el ateísmo.

El ateísmo entre 1660 y 1680 suele asociarse con la figura de Thomas Hobbes. Las ideas políticas del *Leviatán* de Hobbes resultaron menos chocantes que su ateísmo, basado en el atomismo y el materialismo de Demócrito e inspirado en las tradiciones epicureístas reflejadas fundamentalmente en la obra del poeta latino Lucrecio. Por esa misma época, el ateísmo conoció un amplio desarrollo también en Holanda. A la larga, sin embargo, la filosofía más influyente surgida en este último país a mediados del siglo XVII sería el panteísmo del gran filósofo judío Baruch Spinoza, influido a la vez por la cábala y por Giordano Bruno.[49]

En el decenio de 1680 apareció en Inglaterra una nueva fuerza intelectual, igualmente radical, surgida de las tradiciones herméticas y rosacrucistas. Este movimiento propugnaba una filosofía de doble cara y una superación de las disputas religiosas del vulgo por parte de la elite. Era aconsejable mostrarse tolerante con la masa y dejar practicar a cada uno la superstición que prefiriera, pero el poder político y el intelectual debían quedar indefectiblemente en manos de la oligarquía ilustrada.

Esta actitud general era perfectamente compatible con la sociedad inglesa del siglo XVIII. La Ilustración radical, sin embargo, contaba con pensadores como John Toland, quien no sólo tomó de las tradiciones de la Rosacruz y la

masonería el concepto de *prisca theologia*, sino que además había leído a Giordano Bruno. Toland tomó de este autor muchas de las ideas cosmológicas de origen hermético y egipcio, como las de materia animada y espíritu del mundo, que conducían directamente al panteísmo o incluso al ateísmo. Algunos años antes, el propio Newton se había mostrado vacilante en el seno de la intimidad respecto a la naturaleza activa o pasiva de la materia, pero las ideas de Newton no tenían solamente trascendencia científica. Llevaban inherentes también una doctrina política y teológica basada en el carácter pasivo de la materia, lo cual presupondría que sólo se da movimiento a partir del exterior. De no ser así, al universo, desde el punto de vista teológico, no le haría falta un creador o «Gran Arquitecto», y mucho menos aún un «relojero»; y desde el punto de vista político, a Inglaterra no le haría falta tener rey. Pues bien, Toland era perfectamente consciente de las implicaciones republicanas que tenían sus ideas.[50]

John Toland fue un personaje clave para el establecimiento de las leyendas, los ritos y la teología propios de la masonería especulativa, la mayoría de los cuales quedaron canonizados tras la fusión de los diversos grupos masónicos y rosacrucistas en 1717.[51] Para entonces, sin embargo, habían entrado a formar parte de la secta numerosos respetables seguidores de Newton. Incluso personajes valerosos como William Whiston, ayudante de Newton y posteriormente heredero de su cátedra en Cambridge, quien, a diferencia de su mentor, proclamó abiertamente su arrianismo —esto es, su no creencia en la naturaleza divina de Jesucristo—, «despreciaron y combatieron activamente» la figura y las ideas de Toland.[52] En cualquier caso, lo cierto es que algunos aspectos de la Ilustración radical siguieron vivos en la masonería respetable, que mantuvo el elitismo propio de la filosofía de dos caras y, aunque adoptando una forma nueva, el neoplatonismo del movimiento primitivo. Como en la tradición neoplatónica, el vulgo, e incluso la mayoría de los francmasones, eran seguidores de un determinado credo, pero los estratos superiores iban más allá del cristianismo.

Al igual que para los herméticos, para los masones el nombre del Dios Oculto era demasiado santo y tenía demasiados poderes mágicos para ser revelado a los grados inferiores, esto es, a los oficiales. Ese nombre era Yabulón y resulta curioso, aunque no sorprendente, comprobar que se trata de un nombre triple, cuyas dos primeras sílabas corresponderían respectivamente a la inicial de Yavé, el Dios de Israel, y al dios cananeo Baʿal.[53] La última parte sería ʾOn, denominación hebrea de la ciudad egipcia de ʾIwnw, llamada en griego Heliópolis, y que hoy día constituye un suburbio de El Cairo. Según los autores antiguos, Heliópolis fue un importante centro del saber, en el que, entre otros, estudió Eudoxo.[54] Para los francmasones, representaba la cumbre del saber esotérico de los antiguos.[55] Más significativo resulta que dicha ciudad fue uno de los principales centros de culto al sol, relacionado especialmente con Ra, dios que, como ya dijimos en la p. 124, se asoció con Osiris en tiempos de la dinastía XVIII. El *Corpus Hermeticum* hace referencia a menudo a la ciudad perfecta fundada por Hermes Trismegisto, relacionada estrechamente con el sol; aunque Bruno utiliza el término *Città del Sole*, este nombre es conocido sobre

todo por la utopía escrita por su contemporáneo Tommaso Campanella.[56]

La ciudad de Campanella está habitada por solares vestidos con túnicas blancas, puros y piadosos, que evidentemente son egipcios, y sus edificios recuerdan al modelo ideal del universo o a una especie de sistema heliocéntrico de planetas.[57] Deberíamos mencionar a este respecto que la ideología masónica giraba en torno al concepto de construcción sagrada que simboliza el universo. En la Ciudad del Sol, Moisés, Jesucristo, Mahoma y otros grandes maestros son venerados como magos, pero el gobierno lo ostenta Hermes Trismegisto en calidad de sacerdote del sol, filósofo, rey y legislador.[58] Así pues, en este caso, la pretensión masónica de que sus tradiciones procedían del antiguo Egipto tenía una base real. A través del *Corpus Hermeticum*, Bruno, Campanella, y Toland y/o sus amigos, es posible trazar una línea que iría de la última sílaba del nombre inefable de su dios a ʾIwnw, el centro de culto de Ra, en el Bajo Egipto.

El carácter progresivo del misterio que rodeaba a Yabulón —desde los ritos judeocristianos, a los cananeo-fenicios y finalmente a los egipcios y osíricos propios de los grados superiores— no significa que pasara desapercibido el protagonismo que para los francmasones tenía Egipto. Casi todos los templos masónicos se construyeron al estilo egipcio —y no olvidemos la importancia que para esta sociedad tenía la arquitectura—, lo cual demuestra que las «Logias» han de ser interpretadas como templos egipcios. Sus símbolos responden al concepto típico del siglo XVIII de jeroglíficos puramente lógicos. (Algunos, como por ejemplo el de la pirámide o el del ojo, que aún pueden verse en el sello de los Estados Unidos y en el billete de dólar, fueron tomados directamente de Egipto.) No cabe, pues, la menor duda de que los masones se consideraban a sí mismos herederos de los guardianes de la República platónica y del modelo de éstos, los sacerdotes egipcios.

Si el impulso que llevó a los masones a identificarse con Egipto y algunos de sus símbolos religiosos proceden de tradiciones antiguas, la idea general que los masones del siglo XVIII tenían de Egipto deriva del saber de los eruditos de la época. No obstante, antes de pasar a estudiar este nuevo tipo de fuentes, desearía repasar los desarrollos intelectuales que en este campo se produjeron en Francia.

FRANCIA, EGIPTO Y EL «PROGRESO»: LA *QUERELLE* DE LOS ANTIGUOS Y LOS MODERNOS

El concepto de «progreso» existía en Europa desde el siglo XVI, cuando la gente comenzó a darse cuenta de que en su tiempo había productos e inventos que nunca habían tenido los antiguos, como por ejemplo el azúcar, el papel, la imprenta, los molinos de viento, la brújula, la pólvora, etc., procedentes todos de Asia. No obstante, teniendo en cuenta la duración de las devastadoras guerras de religión, que se prolongaron de 1560 a 1660, sería muy difícil que se difundiera la idea y más aún que arraigara con fuerza. Entre 1670 y 1770,

en cambio, transcurrió un siglo de enorme expansión económica, de grandes desarrollos científicos y técnicos, y aumentó también la concentración del poder político. La actitud del escritor de cuentos Perrault y la de los «modernos» franceses en general no era simplemente de adulación cuando comparaban la época de Luis XIV con la de Augusto y consideraban el esplendor y la moralidad de su tiempo superiores a los de la Antigüedad, especialmente a los de los bárbaros héroes de Homero.[59]

El culto de Luis XIV como Rey Sol parece que se instituyó en 1661, al alcanzar éste su mayoría de edad y, según todos los indicios, formaba parte del intento de crear un culto nacional en el que pudieran sentirse unidos todos los franceses, tanto católicos como protestantes.[60] En realidad, en su triple valor divino de Apolo, Hércules y Dios creador todopoderoso, este culto o simple idolatría se aprovechaba a todas luces de dos hechos, a saber, la juventud del monarca y el fin de las guerras civiles de la Fronda. Dicho culto resultó trascendental para el esplendor y el fomento de Versalles, y contribuyó a una finalidad política tan concreta como la «compra» de la nobleza al precio de espectáculos y diversiones en la que se consideraba la corte más brillante de la tierra.[61] En su calidad de joven Apolo, Luis XIV era patrono de las artes, y como Hércules, poderoso en la guerra. Era además un sol tradicional, con su ritual *Journée royale*, su «día», que comenzaba con la ceremonia del *lever*, cuando se «levantaba» o «amanecía», y concluía con el rito no menos formal de su *coucher*, que significaría a la vez «acostarse» y «ponerse (el sol)»; pero era también un sol copernicano, en torno al cual giraban los planetas. El culto además comportaba ciertos elementos alquímicos. El historiador de la Edad Moderna Louis Marin ha demostrado que el empleo de fuegos de artificio y el lanzamiento de polvo al aire, sobre una superficie acuática envuelta en luces, aspectos todos ineludibles de los espectáculos reales, venían a probar el poder que tenía Luis XIV, en su condición de sol, de mezclar y superar los cuatro elementos.[62]

En cualquier caso, y aunque esta intervención de la alquimia, el culto al sol y la existencia de un soberano divinizado asociado con el astro rey tengan un aspecto muy egipcio, no he podido descubrir ninguna relación directa entre todos estos elementos. Por otra parte, sabemos por Voltaire que a Luis XIV se le identificaba, entre otros monarcas antiguos, con Sesostris.[63] Por consiguiente, cuando los escritores franceses de las épocas de Luis XIV y Luis XV describieran el esplendor del antiguo Egipto, por fuerza habrían de tener *in mente* su propia sociedad.

Esto nos remite de nuevo a la disputa que dominó la vida intelectual de Europa durante todo el siglo XVIII: la querella entre los antiguos y los modernos. Como ya hemos dicho, el problema fundamental era si los modernos eran moral y artísticamente superiores a los antiguos, y la discusión se centraba en las cualidades morales y artísticas de los poemas homéricos; hemos de recordar que, según los antiguos griegos, Homero era una especie de «padre fundador» de la cultura. Desde el siglo XV hasta comienzos del XVII, los egipcios habían venido representando la verdadera Antigüedad, pero al mismo tiempo los in-

novadores habían utilizado a Egipto para desafiar la autoridad de los escritores antiguos como Aristóteles, Galeno, etc. En este sentido, pues, la tierra del Nilo tenía lo que podríamos denominar una doble imagen. En la Francia de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII acabó dominando el aspecto progresista: Egipto, identificado con la Francia de Luis XIV, estaba a todas luces de parte de los modernos.

Fénelon, el autor del *Telémaco*, era un personaje demasiado resbaladizo para decantarse por una postura o por otra. Adoraba a Homero y admiraba la simplicidad de los griegos, pero, como ya he dicho, su alabanza de las inmensas riquezas y la superioridad cultural del Egipto de Sesostris comparadas con la civilización de la Grecia homérica lo distanciaban claramente de madame Dacier, traductora de la *Ilíada* y defensora de los valores eternos y la perfección artística y moral de Homero.[64]

El abate Terrasson, en cambio, se muestra mucho más claramente partidario de los modernos. Había nacido en el seno de una familia católica culta y, según parece, su padre había tenido las preocupaciones milenaristas que dominaron la ciencia inglesa durante el siglo XVII. El buen hombre educó a sus hijos «para acelerar el fin el mundo». Jean Terrasson se hizo sacerdote y se convirtió en un personaje señero en la vida intelectual francesa desde los años 1690 hasta su muerte, acontecida en 1750.[65] En su calidad de profesor de griego y latín del Collège de France y desde sus puestos clave dentro de la Académie Française y de la Académie des Inscriptions et Belles Lettres, dominó los estudios de historia antigua en la Francia de comienzos del siglo XVIII. El serio ataque que escribió contra la *Ilíada* en 1715 lo colocó a la cabeza del partido de los modernos.[66]

Terrasson alcanzó también mucha fama como traductor de Diodoro Sículo, autor que comenta detallada y favorablemente la historia de Egipto y su colonización de Grecia. Pero se hizo célebre sobre todo por una novela publicada en 1731 y titulada *Sèthos, histoire ou vie tirée des monuments: anecdotes de l'ancienne Égypte*. Dando muestras de una ostentación relativamente vana, Terrasson pretendía que su obra respondía a la de un autor alejandrino desconocido del siglo II d.C. Pese a ser un fraude, la novela contiene, con sus correspondientes referencias, una enorme cantidad de material extraído en buena parte de autores antiguos, desde Heródoto a los Padres de la Iglesia, así como de las *Etiópicas*, la famosa novela de Heliodoro, escrita, al parecer, realmente en el siglo II d.C.

El protagonista de Terrasson es Sèthos, príncipe egipcio nacido un siglo antes de la guerra de Troya. En el siglo XIII a.C. existieron de hecho dos faraones llamados Seti —nombre transcrito en griego *Sethōs*—, aunque la fecha que tradicionalmente se da de la guerra de Troya es 1209 a.C. Según parece, Terrasson sacó este nombre del historiador egipcio de la época ptolemaica Maneto, que llama así al gran faraón Ramsés II, hijo de Seti I. El hecho de que tanto el nombre como la fecha sean relativamente exactos, demuestra que los eruditos del siglo XVIII sabían utilizar las fuentes clásicas con sumo provecho para reconstruir la historia de Egipto cuando les convenía.[67] La estructura de la no-

vela, sin embargo, es puramente la de una obra de ficción y se parece al *Telémaco* de Fénelon en que las dos tienen por argumento la educación y aventuras de un joven príncipe; pero refleja además el relato que hace Diodoro de las conquistas civilizadoras de Osiris. Tras pasar por varios ritos de iniciación a ciertos cultos mistéricos, Sèthos viaja por África y Asia fundando ciudades e instituyendo leyes, para al final retirarse a vivir en una hermandad de iniciados.[68]

Al igual que el *Telémaco*, *Sèthos* contiene numerosas alabanzas a las glorias de la civilización egipcia y afirma con mayor vigor aún que la obra de Fénelon la superioridad de Egipto respecto a Grecia. Terrasson describe una Academia de Menfis mucho más refinada que la de Atenas, exponiendo detalladamente todas las artes y ciencias en las que los egipcios sobrepasaban a los griegos. Recurriendo a citas de los clásicos, demuestra que los creadores de la política, la astronomía, la arquitectura y las matemáticas griegas estudiaron todos en Egipto. Sostiene asimismo que existía un estrecho paralelismo entre la mitología y los ritos griegos y egipcios, y que los griegos habían tomado los suyos de Egipto.[69] A su juicio, la principal vía de transmisión habrían sido los griegos que iban a estudiar a Egipto. No obstante, menciona también las actividades colonizadoras de Cadmo y Dánao, y resulta sumamente significativa la estrecha relación que establece entre los fenicios y las cumbres de la civilización egipcia.[70]

El *Sèthos* se convirtió inmediatamente en la principal fuente de información masónica para todo lo referente a Egipto. A medida que la masonería fue propagándose por Europa y Norteamérica, el libro fue traduciéndose al inglés y al alemán y conoció varias reediciones durante el siglo XVIII. Se convirtió en fuente de inspiración de numerosas obras teatrales y óperas, en su mayor parte masónicas, la más conocida de las cuales es *La flauta mágica*. Tanto el libreto de Schikaneder como la partitura de Mozart están plagados de simbolismo egipcio-masónico.[71] Durante más de un siglo, la novela se utilizó abiertamente como fuente de historia de la masonería, y aún sigue siendo el principal filón para las leyendas y los ritos de este movimiento. La tradición de la primacía de Egipto ha continuado siendo tan importante para la masonería, que en este sentido la secta no ha sabido asumir una versión más popular ni más académica. Como decía un escritor masón en la década de 1830, en los años dorados del filhelenismo:

> Todos los historiadores antiguos y modernos reconocen que primeramente Egipto fue la cuna de todas las ciencias y las artes, y que los demás pueblos de aquella época tomaron de él todos sus principios religiosos y políticos. Como ha demostrado el sabio Dupuis: «Igual que un árbol tan antiguo como el mundo, Egipto ha erguido airosamente su grandiosa cabeza en el caos de la eternidad y ha enriquecido con sus obras a todas las partes del mundo. Ha extendido sus raíces hacia la posteridad adoptando formas distintas y apariencias diversas, pero manteniendo siempre una esencia constante que llega hasta nosotros a través de su religión, su moral y su ciencia».[72]

LA MITOLOGÍA COMO ALEGORÍA DE LA CIENCIA EGIPCIA

La idea de que la mitología es una interpretación alegórica de acontecimientos históricos o fenómenos naturales cuyo destinatario es el vulgo, incapaz de captar la verdad en su totalidad, se hallaba ya firmemente arraigada en la Antigüedad. Forma parte del programa general de verdad o filosofía de dos caras al que venimos refiriéndonos una y otra vez a lo largo de este libro. Por consiguiente, esa era también la forma en la que principalmente se entendió el mito desde el Renacimiento hasta finales del siglo XVII.

Frank Manuel ha descrito con mucha agudeza el modo en que el cambio de mentalidad que trajo consigo el siglo XVIII, con su preferencia por el sentido común, provocó el rechazo y posterior abandono de dicho enfoque. Algunos mitógrafos del siglo XVIII como Fréret o el abate Banier imitaron la actitud asumida por los evemeristas griegos dos mil años antes e intentaron interpretar los mitos como expresión literal, aunque algo tosca, de un hecho cierto.[73] Pasó a creerse, pues, que los antiguos habrían interpretado al pie de la letra sus mitos, tal como, al parecer, hacían en la actualidad con los suyos los pueblos de otros continentes.

Este cambio de actitud tenía que ver con la idea de «progreso» cada vez más arraigada y la tendencia surgida con Fontenelle, autor a caballo de los siglos XVII y XVIII, a resucitar la analogía —establecida ya en la Antigüedad por san Agustín— entre la historia de la humanidad y el desarrollo del niño desde su nacimiento hasta su madurez.[74] Dando un giro de ciento ochenta grados a la anterior concepción que veía en el mito signos ocultos de una civilización superior, pasó a pensarse que se trataba de la expresión poética de la infancia de la humanidad, cuyo valor debía medirse no por la veracidad de los contenidos, sino como fuente de información acerca de la psicología humana.

Sin embargo, pese a toda esta actividad, la interpretación alegórica del mito como expresión de la antigua sabiduría de los sacerdotes egipcios pervivió y se incrementó entre los francmasones y los rosacruces. Manuel ha venido a demostrar cómo la imprenta se encargó de resucitar esta idea en las voluminosas y pesadísimas obras de Court de Gebelin.[75] A nosotros, sin embargo, nos interesan más las del sabio revolucionario Charles François Dupuis.

Como ha subrayado el gran historiador de la ciencia del siglo XX Giorgio de Santillana, no es casual que se sepa tan poco de Dupuis en la actualidad. Sus opiniones siguen constituyendo un reto por demás coherente para el cristianismo y para el mito de Grecia como origen de toda la cultura; su persona y su obra tenían, pues, que ser enterradas y olvidadas.[76] Dupuis fue un científico brillante, inventor del semáforo, y además desarrolló una destacada actividad política durante la Revolución francesa. Su enorme reputación de sabio y su dedicación a los principios revolucionarios moderados llevaron al Directorio a ver en él el candidato ideal para ocupar el cargo de director de las actividades culturales de 1795 a 1799, y posteriormente con Napoleón fue presidente de la asamblea legislativa durante el Consulado.

La obra más famosa de Dupuis fue su monumental *Origine de tous les cul-*

tes, ou la religion universelle, publicada en 1795. En ella se argumenta que todas las mitologías y religiones pueden hacerse remontar a una única fuente, esto es, a Egipto. Además, en su opinión, casi todos los mitos se basan en uno de estos dos principios, a saber: el milagro de la reproducción sexual y los complicados movimientos de las estrellas y demás cuerpos celestes. Afirma que, pese a la forma espectacular y fantástica en que habitualmente viene expresado, el mito contiene una verdad científica intrínseca que sólo puede explicarse científicamente. Buena parte de su voluminosa obra consiste de hecho en establecer una serie de detalladas correspondencias entre mitología y astronomía, materia de la que —para desgracia de los impulsores del modelo ario— sabía mucho más que todos los posteriores filólogos clásicos juntos. Dupuis tenía dos obsesiones. Una era atacar al cristianismo, y así llega a demostrar con todo lujo de detalles el fondo de mitos del Oriente Próximo que se oculta tras los Evangelios. En su opinión, la religión estaba formada con los restos mal entendidos de las alegorías sacerdotales. Su otra obsesión era explicar los mitos griegos, que él, siguiendo a Heródoto y a toda la tradición antigua, consideraba fundamentalmente egipcios... y cargados de significados astronómicos. De nuevo aquí establece una serie de curiosas correspondencias o coincidencias entre mitos como el de los doce trabajos de Hércules y el paso de las estrellas por las doce casas del zodíaco.

Frank Manuel considera a Dupuis un autor interesante, pero en definitiva absurdo.[77] De Santillana, en cambio, tiene una opinión de él completamente distinta:

> La obra de Dupuis contiene ya casi todo lo que posteriormente se ha descubierto en el campo de la astronomía arcaica. Sólo contaba para realizar su labor con las obras clásicas, carecía prácticamente de textos orientales correctos, y por lo que se refiere a otras partes del mundo disponía, únicamente, de los informes ocasionales de algún viajero ... Con unos instrumentos tan precarios, logró realizar lo que los modernos investigadores no son capaces de hacer. Su conocimiento de los presocráticos es mucho mayor que el que puede suministrar la obra de Hermann Diels, biblia en este campo de los especialistas modernos, basándose siempre en conjeturas que, sin embargo, nunca están equivocadas. Su *Origine* puede tildarse de exagerada, pero es una obra sensata, coherente y sorprendente.[78]

Durante los veinte años siguientes a la fecha de su publicación, las ideas de Dupuis ejercieron una influencia enorme y fueron parangonadas en el terreno ideológico y teológico con el desafío que en política supuso la propia Revolución francesa. En el capítulo 5 estudiaremos la respuesta que el cristianismo dio a sus ataques, así como la contrapartida que los helenistas presentaron a su visión de Grecia como mero apéndice de Egipto, expresada, por ejemplo, en frases del siguiente tenor: «cabe considerar a Egipto madre de todas las teogonías y fuente de todas las ficciones que los griegos heredaron y se encargaron de embellecer, pues lo que es inventar, no inventaron mucho».[79]

La campaña de Egipto

Aunque no se sabe a ciencia cierta el papel que desempeñó Dupuis en la decisión de marchar a Egipto, no cabe duda de que el enorme significado intelectual y político de su figura refleja la atmósfera de general egiptofilia que reinaba en los círculos napoleónicos antes de 1798, fecha en la que se decidió emprender la gran expedición a África. Se sabe que influyó para que penetrara hasta el Alto Egipto, zona a la que consideraba fuente de la cultura egipcia, y por ende universal.[80]

Ya antes de la Revolución, en la década de 1770, en el momento más esplendoroso del entusiasmo por Egipto de la masonería francesa, se habían hecho planes de colonizar ese país. Si tenemos en cuenta que no había razones políticas o económicas de peso para emprender la campaña, es indudable que entre los motivos importantes de la misma estarían también la idea de que Francia era la encargada de reconstruir el país, «cuna de la civilización», destruido por Roma, y el deseo de desentrañar los misterios de Egipto.[81]

No se sabe a ciencia cierta si Napoleón era masón o no. De lo que, en cambio, no cabe duda alguna es de que estaba implicado seriamente en asuntos de masonería; de que entre la oficialidad de su estado mayor se contaban numerosos miembros de la misma, y de que durante su mandato la masonería «conoció un auge excesivo».[82] Es también evidente que tomó de Egipto la abeja como símbolo de su Imperio, probablemente a través de fuentes masónicas.[83] Su comportamiento inicial en Egipto habla también a favor de esta influencia: intentó, por ejemplo, trascender el cristianismo y presentarse como defensor del islam y el judaísmo, y, como cabía esperar, entró en la Gran Pirámide y tuvo una experiencia mística.[84]

La campaña en su conjunto supone un fascinante viraje en la actitud de Europa hacia Oriente. En muchos sentidos, los elaborados informes, mapas y dibujos, así como el expolio de objetos artísticos y monumentos culturales con el único fin de embellecer Francia, constituyen uno de los primeros ejemplos de la forma habitual de estudio y objetivación a través de la investigación científica que se convirtió en sello del imperialismo europeo y base del «orientalismo» del siglo XIX, tan magníficamente descrito por Edward Said.[85] Por otra parte, quedaban aún muchos restos de la vieja actitud hacia Egipto, y entre los científicos que participaron en la campaña prevalecía la idea de que Egipto podía suministrar datos fundamentales para la comprensión del mundo en general y de la cultura propia en particular, y no sólo unos cuantos detalles exóticos que ayudaran a completar los conocimientos —y la dominación— de Occidente sobre África y Asia.

Por ejemplo, el matemático Edmé-François Jomard realizó una medición detallada de las pirámides y escribió varias descripciones de Egipto a partir de unas fuentes antiguas según las cuales las medidas de longitud egipcias se basaban en un conocimiento muy preciso de la circunferencia de la Tierra; y afirmaban también que las dimensiones de la Gran Pirámide —como dijimos ya en las pp. 167-168 al hablar de Newton— implicaban una fracción concreta del

grado de latitud. Cuando en 1829, época de apasionado helenismo, publicó Jomard sus descubrimientos, fueron inmediatamente rechazadas las sorprendentes correspondencias por él observadas debido a unas supuestas inexactitudes. Hoy día, a la luz de mediciones más recientes y precisas, sus conclusiones parecen mucho más creíbles.[86]

En 1798 el neohelenismo y el romanticismo habían alcanzado ya una fuerza considerable y Napoleón, pese a las relaciones que mantenía con la masonería, era hijo de su tiempo: se veía a sí mismo —de una forma muy griega— como un nuevo Alejandro Magno, hasta el punto de llevar consigo un ejemplar de las *Vidas paralelas* de Plutarco para contar con más modelos clásicos. Poseía asimismo un ejemplar de la *Ilíada*, cuyo protagonista, Aquiles, había servido de inspiración a Alejandro. Una relación más directa con su expedición tenía la *Anábasis* de Jenofonte, en la que se narra cómo un puñado de griegos europeos se ven obligados a abrirse camino en medio de una abigarrada población asiática, naturalmente mucho más numerosa. Esta obra se convirtió en una especie de «biblia» para el imperialismo del siglo XIX y comienzos del XX, aunque aún tardaría varias décadas en sustituir a los discursos democráticos de Demóstenes y a la *Ilíada* como texto habitual en el que dieran sus primeros pasos los estudiantes de griego antiguo.[87]

Las demás lecturas de Napoleón nos proporcionan una muestra perfecta de cuál era el gusto romántico de la época. Estaban, por un lado, los poemas de *Ossian*, cuya importancia para el movimiento romántico estudiaremos en el próximo capítulo, y por otro, finalmente, la Biblia y los *Vedas* sánscritos, como ejemplo de la nueva pasión romántica por la India antigua, que examinaremos en el capítulo 5.[88]

La posición de Napoleón era, como es habitual, dramática, pero su situación de hombre inserto en el modelo antiguo, pero al corriente del nuevo paradigma definido por las coordenadas del «progreso» y el helenismo romántico, era la típica de su época. Schikaneder y Mozart quizá siguieran cantando la sabiduría del antiguo Egipto en *La flauta mágica*, compuesta en 1791, pero eso ocurría en la lejana Viena. En Europa occidental las cosas eran muy distintas. Hacia 1780 Edward Gibbon establecía claramente una escala de progreso cuando aludía a la «teología egipcia y la filosofía de los griegos», tras quemar previamente su ensayo «juvenil» sobre Sesostris, aduciendo como excusa que «a una edad madura no voy a pretender ya relacionar entre sí las antigüedades griega, judía y egipcia, perdidas como están en una nube lejana».[89]

En el mismo decenio otro ilustre erudito daba un paso en esa misma dirección. Ya hemos mencionado la obra del abate Barthélemy, su desciframiento del fenicio y la comparación entre el copto, el hebreo y el griego; en 1788, casi al final ya de su dilatada vida, publicó la que sería su obra más famosa, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, en la que se cuenta el recorrido de un joven príncipe escita por la Grecia del siglo IV. Se trata de una novela erudita y llena de notas, del mismo estilo que el *Sèthos*, obra en la que se inspiró, además del *Telémaco*.[90] El éxito obtenido por el *Anacarsis* podría compararse con el del *Sèthos*: sólo en francés se realizaron más de cuarenta ediciones y se tradujo a

ocho lenguas.[91] Pero lo más fascinante es el vuelco que supuso para la posición que ocupaba Grecia. Mientras que en la obra de Fénelon el joven e inocente septentrional que es Telémaco llega al sofisticado Egipto procedente de Grecia, en la del abate Barthélemy, Anacarsis, va de la virtuosa Escitia a Grecia en un período de sofisticación y decadencia, aunque el país sigue siendo sede de una gran civilización.

Pese a su ensalzamiento de Grecia, Barthélemy se hallaba demasiado bien asentado en el modelo antiguo como para olvidar el papel civilizador que desempeñaron Fenicia y Egipto. En la introducción de su novela, nos presenta la llegada de los egipcios en calidad de legisladores de los griegos primitivos. Siguiendo a Fréret, data este acontecimiento no ya en la época de Cécrope, Cadmo y Dánao, sino trescientos años antes, en el siglo XX a.C., en tiempos de Ínaco y Foroneo, a quienes la tradición griega solía considerar pelasgos o autóctonos.[92] Además resulta muy curioso comprobar que el abate Barthélemy anticipa el argumento que propondría setenta años más tarde, hacia los años 1850, el gran semitista Ernest Renan, según el cual el severo carácter semítico y su rigurosísimo monoteísmo fueron producto del sol del desierto. Según Barthélemy, el brillante sol de Egipto y, por contraste, sus recortadas sombras originaron la rigurosa simplicidad de su pensamiento y su arte, mientras que la chispeante luz de Grecia dio lugar a algo mucho más ligero y vital:

> Así pues, los griegos, al salir de sus bosques, dejaron de ver los objetos bajo un velo sombrío y de terror. Del mismo modo, los egipcios fueron suavizando poco a poco en Grecia la severa y orgullosa expresión de sus pinturas. Los dos grupos, que ahora constituían un solo pueblo, crearon una lengua en la que centelleaban las expresiones vívidas. Revistieron sus viejas creencias con colores que, si bien modificaban su anterior sencillez, también las hacían más seductoras.[93]

Este tipo de opiniones sitúan a Barthélemy en lo que podríamos considerar una fase de transición. Es decir, admite la idea romántica neohelenística propia de Winckelmann que considera a los egipcios rígidos, formales y de algún modo muertos, mientras que en los griegos ve a unos niños risueños. Por otra parte, su visión de las cosas no es la propia del siglo XIX, es decir, no cree necesariamente en la pureza lingüística y racial de los griegos. Así pues, no le costaría demasiado trabajo aceptar la versión de la colonización propia del modelo antiguo.

El *Anacarsis* no sólo constituyó una importante vía de escape en tiempos de la Revolución francesa, sino que probablemente fuera la historia de Grecia más influyente durante el momento cumbre del filhelenismo en Francia. En Inglaterra, en cambio, la obra más significativa sería la voluminosa *Historia de Grecia* escrita por el amigo de Gibbon, William Mitford, de carácter más rigurosamente académico. A éste le impresionaba Grecia mucho menos que a Barthélemy. Como buen conservador, rechazaba la idea del «progreso» y no estaba del todo seguro de que Grecia fuera superior a Egipto y al Próximo Oriente; de hecho, sus preferencias se dirigían hacia estas dos últimas civilizaciones. Como

dice en el primer volumen de su *Historia*, que constituyó el manual al uso desde su publicación en 1784 hasta los años treinta del siglo XIX:

> Asiria era un imperio poderoso, Egipto un país populosísimo caracterizado por un refinado sistema de gobierno, y Sidón una opulenta ciudad en la que abundaban los productos manufacturados y el comercio estaba muy difundido cuando los griegos, desconocedores aún de las artes más simples y necesarias, se alimentaban, según dicen, de bellotas. Y sin embargo fue Grecia el primer país de Europa en salir de la barbarie; y, al parecer, esta ventaja se debió enteramente a la mayor facilidad de sus comunicaciones con las naciones civilizadas de Oriente.[94]

Mitford sostenía asimismo la opinión del modelo antiguo acerca de la colonización de Grecia:

> En un tiempo muy remoto, según parece, ciertas revoluciones ocurridas en Egipto, cuyas circunstancias por lo demás nos resultan muy poco conocidas, obligaron a una gran cantidad de sus habitantes a buscar un lugar donde asentarse en el extranjero. A este hecho probablemente deba Creta su civilización y su política. *Algunas tradiciones griegas, precisamente las mejor fundamentadas, se refieren al establecimiento de colonias egipcias en Grecia; y tales tradiciones se ajustan tan poco a los prejuicios nacionales y son tan acordes con la historia conocida, que resultan prácticamente incuestionables* [las cursivas son mías].[95]

El argumento de que las tradiciones y leyendas son más probables cuanto más difusión hayan alcanzado, cuando coinciden con otros esquemas históricos y con las informaciones procedentes del exterior y además van contra los intereses de quienes las transmiten, sigue teniendo mucho peso. No obstante, es curioso comprobar que hasta este momento no se había realizado ninguna defensa del modelo antiguo. Ello se debe a que la lechuza de Minerva emprende el vuelo únicamente cuando reinan las sombras, es decir: las creencias tradicionales se articulan tan sólo cuando alguien se atreve a desafiarlas. Lo mismo que tantos otros defensores del *statu quo*, Mitford sostenía que todos los eruditos serios estaban de acuerdo con su postura y creían también en los orígenes orientales de la civilización griega. Admitía, sin embargo, que un sabio «más superficial», Samuel Musgrave, afirmaba que la cultura griega era autóctona.[96] Este tipo de ideas es el que examinaremos en el capítulo 4.

4. LA HOSTILIDAD HACIA EGIPTO DURANTE EL SIGLO XVIII

Nos enfrentamos ahora al meollo de lo tratado en este volumen y de paso a los orígenes de las fuerzas que acabaron derribando al modelo antiguo, circunstancia que trajo consigo la sustitución de Egipto por Grecia como fuente de la civilización europea. Voy a centrarme en cuatro de estas fuerzas, a saber, la reacción cristiana, la aparición del concepto de «progreso», el incremento del racismo, y el helenismo romántico. Todas ellas se relacionan entre sí; en la medida en la que se identifique a Europa con el cristianismo, la «reacción cristiana» significaría la continuación de las hostilidades de Europa contra Egipto y la intensificación de las tensiones existentes entre la religión egipcia y el cristianismo.

Respecto al «progreso», mi tesis es que su aparición como paradigma dominante resultó perjudicial para Egipto por dos motivos. La enorme antigüedad de dicho país lo hizo quedar *por detrás* de otras civilizaciones más modernas; y por otra parte, su larga historia de estabilidad, causa anteriormente de admiración, se convirtió ahora en motivo de desprecio, al ser entendida como inmovilismo y esterilidad. A la larga, se pone de manifiesto que Egipto se vio perjudicado también por la aparición del racismo y la necesidad de desprestigiar a todas las culturas africanas; durante el siglo XVIII, sin embargo, la ambigüedad de la situación «racial» de Egipto permitió afirmar a cuantos estaban de su parte que en su origen había sido esencialmente «blanco». Grecia, por otro lado, se benefició del racismo inmediatamente y en todos los sentidos, no tardando en ser concebida como la «infancia» de la «dinámica raza europea».

Así pues, racismo y «progreso» habrían coincidido en condenar el estancamiento egipcio-africano y en alabar el dinamismo y el cambio greco-europeo. Ese tipo de enjuiciamiento encajaba a la perfección con el romanticismo recién estrenado, que no sólo destacaba la importancia de las características geográficas y nacionales y las diferencias categóricas existentes entre los pueblos, sino que tenía al dinamismo como valor supremo. Además, los estados griegos se caracterizaban por sus pequeñas dimensiones y a menudo por su pobreza, y su poeta nacional era Homero, cuyos poemas épicos se adaptaban de maravilla a la pasión romántica típica del siglo XVIII por las baladas de los países septentrionales, la mayoría de las cuales eran de una truculencia espantosa, lo mismo

que la *Ilíada*. En este campo, al igual que en el de la lengua, se veía una afinidad especial entre Grecia y el norte de Europa, en la que las únicas notas discordantes eran la posición geográfica de Grecia, situada en el Mediterráneo suroriental, y el modelo antiguo, que hacía hincapié en la estrecha relación mantenida por este país con Oriente Medio. En resumidas cuentas, si Egipto, junto con China y Roma, constituyó el modelo de la Ilustración, Grecia se convirtió en aliada del romanticismo, movimiento intelectual y emocional de menor entidad en el siglo XVIII, pero que iba adquiriendo cada vez mayor importancia.

La reacción cristiana

Deberíamos subrayar en este punto que durante los casi dos mil años que nos ocupan, la tensión o «contradicción» existente entre el cristianismo y la filosofía «de dos caras» egipcia no constituyó un verdadero «antagonismo», en el sentido leninista o maoísta del término. Al tratarse de unos movimientos limitados a la elite, ni el hermetismo ni la masonería supusieron una amenaza seria del *statu quo* social, político e incluso religioso. No obstante, las pretensiones de exclusividad de los monoteísmos judío, cristiano e islámico hacían que resultara difícil tolerar cualquier tipo de disconformidad, sin contar con los períodos de rivalidad encarnizada que hubo entre ambas tradiciones.

Ya hemos aludido en el capítulo 2 a la eliminación sangrienta y despiadada del gnosticismo y del neoplatonismo a manos del cristianismo primitivo. Sin embargo, durante los siglos XV y XVI la Iglesia no sólo toleró, sino que fomentó incluso el platonismo y el hermetismo. La ejecución de Giordano Bruno no tuvo nada de sorprendente, si tenemos en cuenta sus ataques descarados contra la tradición judeocristiana y sus mensajes en favor de una vuelta a la religión egipcia. Por otra parte, su suplicio no trajo como consecuencia la prohibición de los estudios egipcios, sino, por el contrario, el fomento y la consolidación a gran escala de lo que Frances Yates denomina el «hermetismo reaccionario» de Athanasius Kircher o, por decirlo en términos menos crudos, de una «egiptología» sancionada por la Iglesia, en la que se incluía el estudio del copto, recién instituido por Kircher.[1] Aunque el hermetismo y la Rosacruz dejaron sentir a menudo su influencia en los círculos intelectuales del norte de Europa, no tuvieron arte ni parte en la violencia de la guerra de los Treinta Años en Alemania, las conspiraciones de la Fronda en Francia, y las luchas antimonárquicas en Inglaterra y Holanda. Las disputas religiosas entre católicos y protestantes, o entre los sectores conservador y protestante de la Iglesia anglicana en Inglaterra poco o nada tienen que ver con el hermetismo.

Como ya hemos dicho, muchos personajes de talante moderado se adhirieron al neoplatonismo y al hermetismo en su intento por superar las furibundas disensiones políticas y religiosas de la época. De igual modo, el atomismo ateo relacionado con Thomas Hobbes se forjó en un ambiente de desesperación ante la rivalidad de los credos religiosos. En Inglaterra, pues, entre 1660 y 1680 personajes de carácter moderado como Ralph Cudworth, obligados a lidiar toros

tan bravos como la superstición católica o el fervor puritano, vieron en el platonismo un antídoto contra ambos venenos.[2] Al margen de su superación de las disensiones sectarias, su doctrina, según la cual en el mundo existe una luz o vida inmanente, suponía un debilitamiento de la pretensión de los entusiastas —o creyentes inspirados— de poseer el monopolio del espíritu santo. Además, Cudworth creía que el peligro del ateísmo derivado de la identificación egipcio-platónica de espíritu y materia, o de Creador y Creación, era menos inminente que el que se derivaba del ateísmo mecánico, atomista, de Hobbes.[3]

Este es el ambiente intelectual en el que se formó Newton y este el contexto en el que debe verse la admiración que en su primera época sintió por los egipcios, como ya hemos mencionado en el capítulo anterior. Su actitud hacia ellos, sin embargo, cambió radicalmente en la década de 1690 y los últimos años de su vida los pasó escribiendo obras cronológicas, la más importante de las cuales es *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended.* Como dijimos en la página 168, Newton *prueba* en ella, basándose en la Biblia y en datos astronómicos, que la supuesta antigüedad de los egipcios, según pretendían los propios interesados y otros pueblos, no era sino una exageración, y que el pueblo de Israel había existido mucho antes que ningún otro.

El profesor Westfall, autor de la biografía más reciente de Newton, califica esta obra de «mortalmente tediosa» y, en su opinión, al escribirla, Newton «produjo un libro sin argumento ni forma definida». La única explicación de ella que sabe dar Westfall es que contiene un mensaje deísta oculto.[4] Pero lo mismo cabría decir de la mayoría de sus obras, y, a mi juicio, no constituye motivo suficiente para justificar el esfuerzo que habría supuesto su redacción. Cabría afirmar, en realidad, que es la obra más ortodoxa que escribió su autor: William Whiston, al que podríamos definir como conciencia deísta de Newton, atacó despiadadamente la *Chronology,* lo mismo que el ateo francés Fréret.[5] Además, como subraya Westfall, al final de su vida Newton fue elegido miembro del Church Establishment. Por eso creo que resulta más práctico considerar la *Chronology* resultado de lo que el profesor Pocock, historiador del pensamiento moderno, califica de «réplica total y absoluta del intento realizado por Cudworth de demostrar que el pensamiento antiguo respondía naturalmente a la teología cristiana».

Pocock lo atribuye en parte al «impacto producido por Spinoza», explicación que resulta un tanto problemática porque, como ha demostrado el historiador L. R. Colie, Cudworth conocía perfectamente el pensamiento de Spinoza ya hacia los años 1670, y su gran obra *The True Intellectual System of the Universe* contenía un violento ataque contra la postura del holandés.[6] Ello no supone afirmar que tras la publicación de la obra de Cudworth el panteísmo de Spinoza dejara de impedir que se diera un platonismo cristiano. Pero en cualquier caso, tras la «Revolución Gloriosa» de 1689, encontramos dos nuevos factores, Toland y la Ilustración radical. En resumen, creo que la última obra de Newton y su intento por rebajar la antigüedad de los egipcios y de otros pueblos antiguos deberían interpretarse como una defensa deísta «respetable» contra la Ilustración radical y el empleo que ésta hacía de la antigüedad de Egipto

y de las civilizaciones orientales. Como sucedió con Bruno en el siglo XVI, la coexistencia pacífica entre el cristianismo y la religión y filosofía egipcia esotérica que había caracterizado prácticamente a todo el Renacimiento, concluyó bruscamente en la década de 1690 con el contraataque de los cristianos.

EL «TRIÁNGULO»: EL CRISTIANISMO Y GRECIA CONTRA EGIPTO

La defensa del newtonismo supuso la alianza de los estudios helénicos con el cristianismo, circunstancia que nos enfrenta con el tema principal del presente volumen, que no es tanto el conflicto a dos entre Egipto y la Biblia, cuanto las relaciones triangulares existentes entre el cristianismo, Egipto y Grecia. Durante los primeros siglos de la era cristiana, la cuestión se centró en la lucha entre cristianos y paganos. Como la cultura predominante en el Mediterráneo oriental durante este período era la helénica, cuya religión tenía sus cimientos en Egipto, tanto cristianos como paganos —los más influyentes de los cuales eran los neoplatónicos— apenas prestaron atención a la distinción entre Egipto, Oriente y Grecia, por considerarla relativamente carente de importancia. Algunos judíos, como Josefo, y ciertos Padres de la Iglesia, como Clemente de Alejandría o Taciano, intentaron desprestigiar a los griegos subrayando el carácter tardío y superficial de la civilización griega comparada con la de los egipcios, fenicios, caldeos, etc., y, por supuesto, con la de los israelitas, y recalcando los numerosos préstamos culturales que tomó Grecia de otros pueblos más antiguos.[7]

La posibilidad de poner a griegos frente a egipcios, caldeos y demás para defender al cristianismo no se dio hasta el Renacimiento. Ya he señalado que la actitud hostil de Erasmo hacia el hermetismo a comienzos del siglo XVI tenía que ver con su intento de defender al cristianismo y a la religión de la magia. Sin embargo, el gran humanista fue también el paladín de la latinidad más pura y de los estudios helénicos.[8]

Por esta misma época, los alemanes se percataron del sorprendente parecido existente entre su idioma y el griego. En ambas lenguas hay cuatro casos, y no cinco como en latín. Tanto el griego como el alemán tienen artículo determinado y hacen un uso frecuentísimo de partículas y de preposiciones con los verbos. Tras la Reforma y la separación del catolicismo *romano*, esta relación se vio reforzada, creando una nueva imagen del griego y el alemán como lenguas del protestantismo. Lutero combatió a la Iglesia de Roma con el Evangelio griego. El griego era una lengua cristiana sagrada, la superioridad de cuyo carácter cristiano respecto del latín podían reclamar los protestantes con argumentos bastante verosímiles. Al extenderse la Reforma a Inglaterra, Escocia y los países escandinavos, se reforzó el prejuicio de que los pueblos hablantes de lenguas teutónicas eran «mejores» y más «viriles» que los de los países románicos, como Francia, España o Italia, y de que dichas lenguas eran superiores al latín y equiparables al griego. Como dice un escritor inglés del siglo XVII:

> Nuestra lengua era un dialecto del teutón y, aunque todavía en la infancia, no tan ruda cuanto prometedora, en grado sumo fértil y abundante en raíces y principios significativos y bien fundamentados, y en general capacitada y apta para expandirse a partir de dichas raíces y alcanzar la ramosidad [*sic*] de derivación y composición propia del griego, por encima de las potencias del latín y los dialectos que de él han retoñado ...[9]

Los estudios helenísticos florecieron en las escuelas y universidades protestantes durante los siglos XVI y XVII. Resulta sorprendente comprobar, por ejemplo, que la mayoría de los grandes helenistas franceses del siglo XVII —entre ellos el propio Isaac Casaubon y madame Dacier, personaje que estudiaremos al tratar del culto a Homero— se criaron en un ambiente hugonote.[10] De la utilización del griego para atacar la superstición católica romana al empleo de esa misma lengua para desacreditar la magia egipcia no había más que un paso. No obstante, las críticas de Casaubon a la antigüedad de los *Escritos herméticos* no consistían en oponer la Grecia racional al Egipto supersticioso. Se basaban en la utilización de los métodos críticos aplicados a los textos griegos para desacreditar la antigüedad, y por lo tanto el valor, de la sabiduría egipcia.

Un enfoque semejante es el que emplearía setenta años más tarde Richard Bentley. Conocido en su tiempo por ser el odiado y tiránico rector del Trinity College de Oxford, Bentley es hoy día, sin embargo, un héroe en la historia de la filología clásica por haber descubierto la *digamma* o, mejor dicho, la existencia en Homero y en otros dialectos griegos, en los que no se escribía, del sonido w, representado en algunos alfabetos griegos mediante el signo *F*. Bentley se dio cuenta de ello con una facilidad tremenda, al observar que algunas palabras empezadas por vocal no permitían la elisión de la palabra anterior acabada también por vocal. Más respeto aún suscita su rigurosa crítica textual que, pese a no ser muy apreciada en su día, le ha hecho pasar por el mayor filólogo clásico inglés de todas las épocas.[11]

Richard Bentley fue asimismo el primero en popularizar la física newtoniana y en poner de manifiesto las implicaciones teológicas y políticas que comportaba, a saber: la idea de que, al carecer la materia de la facultad de moverse por sí sola, se necesitaba un dios —de hábitos regulares— que creara el universo y lo mantuviera en funcionamiento, del mismo modo que para la monarquía constitucional *whig* era necesaria la existencia del rey. Bentley expuso este esquema en 1692, cuando pronunció la primera serie de sermones o conferencias organizadas por el célebre químico angloirlandés sir Robert Boyle en contra de los «infieles de todos conocidos, esto es, los ateos, deístas, paganos, judíos y mahometanos».[12] Bentley apenas alude a los dos últimos grupos. Evidentemente, le interesaban más los otros tres, y sobre todo la Ilustración radical. Según parece, su principal punto de mira estaba en el uso que el pensador radical y pionero de la francmasonería John Toland había hecho del concepto egipcio de materia animada recuperado por Bruno, noción que el radical había aprovechado para atacar la física de Newton. Bentley y su círculo, además, estaban al corriente, por lo que parece, del republicanismo de Toland. Éste, por su parte, era plenamente consciente de las concomitancias que tenían sus

concepciones físicas y políticas.[13] Bentley echó mano de su formidable inteligencia y de sus conocimientos humanísticos no sólo para divulgar el sistema newtoniano y sus implicaciones, sino también para sembrar la duda en la fiabilidad y en la antigüedad de las fuentes griegas que hacían referencia a la sabiduría y la astronomía egipcia y oriental.[14] Trató, pues, de escamotear a Toland y a sus radicales una de sus principales fuentes de legitimación.

Sin embargo, lo que más nos interesa ahora es la alianza que se estableció entre Newton y Bentley, y la unión de la nueva ciencia y la crítica textual humanística con objeto de defender el *statu quo*. Resulta curioso comprobar que estos dos personajes, al borde siempre, si es que no llegaron a pasarlo, del arrianismo o el deísmo, se convirtieron en los defensores más eficaces del sistema cristiano.[15]

LA ALIANZA ENTRE GRECIA Y EL CRISTIANISMO

Una alianza más ortodoxa entre el cristianismo y Grecia es la que podemos descubrir en la obra de John Potter, colega de Bentley, aunque algo más joven, en la Wakefield Grammar School y posteriormente arzobispo de Canterbury. En 1697 Potter publicó un libro en cuatro volúmenes acerca de las instituciones políticas y la religión griega, que, tras ser reeditado numerosas veces, se mantuvo como manual de uso en este campo hasta que fue sustituido en 1848 por el *Dictionary* del doctor Smith.[16] Siguiendo una tradición que se remontaría cuando menos hasta Lucrecio, Potter sostiene no sólo que Atenas, a diferencia del resto de Grecia, no fue nunca conquistada por los bárbaros, sino además que la cultura y las instituciones griegas proceden todas de Atenas.[17] De esa forma consigue distanciar a Grecia del Oriente Próximo sin enfrentarse directamente a la autoridad de las fuentes que dan testimonio de las invasiones.

Esta misma tensión se halla presente en la forma que tiene de tratar la religión griega. En este sentido, pese a sus intentos de realzar el papel de Tracia y ponerlo al mismo nivel que el de Egipto, Potter admite que la religión griega proviene de este país, pero a continuación la trata como si fuera puramente griega.[18] Durante todo el siglo XVIII podemos observar una serie de intentos parecidos por parte sobre todo de apologistas cristianos de conciliar su afán de empequeñecer el papel de Egipto y elevar el de Grecia con su incapacidad absoluta de oponerse al modelo antiguo.

EL «PROGRESO» EN CONTRA DE EGIPTO

Si bien es cierto que los impulsores de la Ilustración radical en Inglaterra utilizaron la antigüedad de las civilizaciones egipcia y mesopotámica para reforzar su postura, parece también que tanto ellos como los «modernos» franceses se consideraban «progresistas». A la larga, sin embargo, Egipto estaba destinado a salir perdiendo cuando se estableció el nuevo paradigma de «pro-

greso». La transformación que este hecho trajo consigo queda patente en el contraste que suponen, por un lado, los ataques lanzados por Newton en los años 1710 contra la antigüedad de Egipto y Oriente en general, y por otro la actitud totalmente distinta adoptada en la década de 1730 por el obispo William Warburton. Según este autor, su obra *The Divine Legation of Moses* formaba parte de la lucha contra el deísmo, los spinozistas y los panteístas, cuya oposición al cristianismo hacía remontar a los neoplatónicos.[19] Así pues, al atacar a la Ilustración radical, Warburton pasaba a defender la vertiente progresista del cristianismo. Como dice Pocock al definir su posición,

> lejos de considerar que la filosofía moderna amenazaba a la religión con su escepticismo, se mostraba más bien propenso a pensar que sólo modernamente la filosofía había alcanzado la santidad y moderación compatibles con la fe. Incluso la irreligiosidad de los tiempos modernos —a la que identificaba con la Reforma [Ilustración] radical de Jacob— le parecía a Warburton un resurgimiento arcaizante de los «antiguos» modos de hacer filosofía.[20]

La propia concepción que Warburton tiene de la religión egipcia es bastante retrógrada, y no se diferencia mucho de la de Newton. En la época en la que escribía, a mediados de la década de 1730, no podía negar que la religión egipcia había alcanzado en tiempos un monoteísmo sublime, pero afirmaba que después había caído en una idolatría espantosa. En un alarde de lo que Frank Manuel califica de «sentido de solidaridad con el clero egipcio» propio de un obispo, Warburton echaba la culpa de esta decadencia a los políticos.[21] A su juicio, sin embargo, la mayor antigüedad no suponía ninguna ventaja. Arremetía ferozmente contra la cronología de Newton, aunque ello lo colocara en el mismo bando que ocupaban deístas tan famosos como William Whiston o ateos como Nicolas Fréret.[22]

Para Warburton, el hecho de que los griegos fueran más recientes los hacía mejores. Habían superado a sus maestros. Pese a verse en la obligación de admitir que los griegos habían tomado de los egipcios los nombres de sus dioses y todos sus ritos, niega enfáticamente que fueran los mismos.[23] Afirma también que, aunque Pitágoras pasara veintiún años estudiando en Egipto, sus teoremas no los formuló hasta su regreso a Grecia. Basándose en este hecho, sostiene la idea de que los egipcios nunca fueron capaces de establecer hipótesis, principio vigente hasta la fecha.

Una ambigüedad semejante en lo tocante a Egipto es la que muestra el alemán Jacob Brucker, gran historiador de la filosofía de mediados del siglo XVIII.[24] Incapaz de refutar la larguísima tradición antigua según la cual los egipcios habían sido grandes filósofos, Brucker afirmaba, sin embargo, que más bien deberían ser llamados «teogonistas», inventores y manipuladores de alegorías. Según este autor, la auténtica filosofía habría comenzado con los «presocráticos» jonios, si bien la verdadera ruptura con la teogonía no se habría producido hasta el propio Sócrates. El triunfo de este filósofo, según Brucker, consistió, como dice el profesor Pocock, en que

... abandonó el afán por conocer la naturaleza, mirándola más bien con un escepticismo reverente, y centró el interés de la filosofía en lo que le es propio, a saber: el descubrimiento de las verdades morales que conducen a la percepción del verdadero dios.[25]

No obstante, la «filosofía» anticientífica fue traicionada por Platón, quien por desgracia estudió en Sicilia con los pitagóricos y en Egipto con los sacerdotes. Según Brucker, Platón volvió a importar la alegoría, la poesía y el esoterismo, de los cuales habían intentado desligarse los jonios y Sócrates.[26] Así pues, estableciendo una ruptura categórica, por lo demás bastante improbable, entre Sócrates y su ferviente discípulo y biógrafo, Platón, Brucker podía proclamar la superioridad de los griegos, manteniendo de paso la vieja teoría según la cual el platonismo se hallaba íntegramente ligado a la tradición egipcia.

EUROPA, CONTINENTE «PROGRESISTA»

Las derrotas turcas durante los años 1680 y la aceptación general de la física newtoniana supusieron una transformación de la imagen que Europa tenía de sí misma. En el nuevo mundo posnewtoniano, algunos escritores como el propio Montesquieu, quien, según hemos dicho, consideraba a los egipcios los mejores filósofos de la historia, empezaron a contraponer la «sabiduría» propia de Oriente a la «filosofía natural» característica de Europa.[27] Montesquieu escribía en estos términos en 1721; a medida que fue avanzando el siglo, la idea de la superioridad europea fue reforzándose, entre otras cosas, debido al progreso económico e industrial del continente y a su expansión por ultramar.

Sin embargo, la posición distaba mucho de ser la que se daría tras el triunfo del imperialismo en el siglo XIX, pues a ningún europeo del siglo XVIII se le pasaba por la imaginación afirmar que Europa se había creado sola. En cualquier caso, se decía que Europa era el continente más avanzado de todos, y esta circunstancia sería comparable con la situación reinante en la Grecia del siglo IV y de época helenística respecto a otras civilizaciones más antiguas. Por ejemplo, en la *Epinómide* de Platón, obra quizá de uno de sus discípulos, nos encontramos con un pasaje, citado en muchas ocasiones, en el que, tras una elogiosa presentación de la astronomía egipcia y siria, se dice: «Pero observemos que cualquier cosa que los griegos tomen de los extranjeros acaba volviéndose en sus manos más refinada».[28]

Los habitantes de naciones culturalmente periféricas como Inglaterra, Alemania, Japón, Corea o Vietnam suelen afirmar que, por sus características, sus respectivos países saben añadir una especie de cualidad inefable a cualquier técnica, concepto o estilo artístico importado de fuera. Se hace necesario mantener el orgullo nacional incluso ante la evidencia de unos préstamos culturales tan numerosos que resulta imposible negarlos, o bien cuando esos préstamos se enfrentan a una afirmación de superioridad cultural o «racial».[29] Como, en una curiosa paráfrasis de la *Epinómide*, el popular escritor Oliver Goldsmith

decía, allá por 1774, en su *Historia de la tierra*: «Las artes que acaso fueron inventadas por otras razas de la humanidad, alcanzan su perfección en ella [*scilicet* en Europa]».[30]

EL «PROGRESO»

Se dice con mucha frecuencia que en todo el siglo XVIII no hubo manifestación más clara de la idea de «progreso» que el *Esquisse d'une table historique des progrès de l'esprit humain*, de Condorcet, escrito en 1793. Sin embargo, la mayoría de las ideas que propugnaba este autor habían sido expuestas ya anteriormente en un discurso titulado *Sur les progrès succesifs de l'esprit humain*, pronunciado en 1750 por Anne Robert Turgot, a la sazón de diecinueve años de edad. Turgot, que más tarde llegaría a ser ministro de Hacienda con Luis XVI, se hallaba muy próximo a los fisiócratas más destacados y fue uno de los divulgadores de las ideas económicas chinas. De ahí que suela calificársele de fundador de la economía política. Este discurso y los borradores de una historia suya inacabada nos dan una visión bastante clara de cuáles eran sus ideas acerca del «progreso».[31]

Dichas ideas son ya importantes de por sí, pero además lo son porque denotan qué es lo que Turgot y sus contemporáneos pensaban de los egipcios, los fenicios y los griegos. Según el nuevo paradigma, estas culturas debían ser interpretadas en orden ascendente como «progreso» del espíritu humano. Ahora bien, como sucede en todos los esquemas de la evolución histórica, especialmente en el hegeliano y en el marxista, se consideraba que todo estadio habría comenzado de un modo beneficioso y «progresista», para después entrar en decadencia y pasar a constituir la antítesis de otras fuerzas nuevas. Por consiguiente, en opinión de Turgot, Egipto y China habrían sido al principio dos culturas pioneras, que habrían «avanzado a pasos agigantados hacia la perfección».[32]

Se reconocía que tanto chinos como egipcios habían sido en el pasado grandes matemáticos, filósofos y metafísicos, pero que, por desgracia, en ambas civilizaciones estas «ciencias» se habían visto sustituidas por la superstición y el dogmatismo del clero. Del mismo modo que, llevado de su «solidaridad clerical», el obispo Warburton había intentado exculpar en este sentido a los sacerdotes egipcios, intelectuales como Turgot y Condorcet estaban encantados de disponer de un palo más con el que vapulearlos, pues en esas civilizaciones, igual que en el mundo moderno, podía echarse casi toda la culpa de su decadencia a la casta sacerdotal.[33] Sin embargo, Turgot se diferenciaba de los fisiócratas, admiradores de la China de su época, en que condenaba a dicho país a no ser más que su pasado; y ese aspecto del esquema «progresista» lo aproximaba, o lo situaba muy cerca, a la vieja imagen retrógrada de los egipcios, que los presentaba como un pueblo que, después de estar en posesión de la genuina y verdadera religión —probablemente por intermedio de los israelitas—, la había perdido.

Turgot pensaba además que la decadencia de Egipto y China era producto del despotismo de sus respectivos sistemas de gobierno. Al igual que Montesquieu, sin embargo, quien atribuía este rasgo a los efectos moralmente benéficos del regadío, Turgot afirmaba que los gobiernos egipcio y chino no eran tan perniciosos como hubieran podido ser en razón de lo caluroso de su clima, o como habían llegado a ser realmente los gobiernos mahometanos.[34] Del mismo modo que Brucker y la mayoría de los pensadores del siglo XVIII, Turgot metía a pitagóricos, neoplatónicos y, de rechazo, al propio Platón en el mismo saco que a los decadentes metafísicos de Asia.[35] A su juicio, los estadios superiores del progreso del espíritu humano arrancaban de la lógica de Aristóteles y se prolongaban directamente hasta Bacon, Galileo, Kepler, Descartes, Newton y Leibniz.[36] Por lo que a Grecia se refiere, Turgot, aunque animado por la desunión y libertad del país, creía que «pasaron muchos siglos hasta que aparecieron los primeros filósofos en Grecia».[37]

Para Turgot, la verdadera gloria de Grecia residía en su poesía, que él hacía derivar directamente de la riqueza de la lengua griega. Y esa riqueza se debía a que

> ... los fenicios, al habitar una costa árida, se convirtieron en agentes de cambio entre los pueblos. Sus naves se dispersaron por todo el Mediterráneo. Empezaron a descubrir una nación tras otra, la astronomía, la navegación y la geografía iban perfeccionándose mutuamente. Las costas de Grecia y Asia Menor fueron llenándose de colonias ... De la fusión de estas colonias independientes con los antiguos pobladores de Grecia y al mismo tiempo con los restos de las sucesivas invasiones bárbaras se formó la nación griega ... y esa variada mezcla de elementos formó esta lengua tan rica, tan expresiva y sonora, una lengua apta para todas las artes.[38]

El rechazo liberal de los egipcios en beneficio de los fenicios es un indicio de las actitudes que en el futuro se adoptarían respecto a la importancia relativa de uno y otro pueblo. Por lo demás, el pasaje de Turgot es un reflejo de las investigaciones lingüísticas de la época, mencionadas ya al hablar de Barthélemy, y, por otra parte, su esquema parece que es un reflejo de los orígenes mixtos de la lengua francesa, formada a partir de elementos lingüísticos celtas, latinos y germánicos.[39] Ello, sin embargo, no afecta a su mayor o menor verosimilitud respecto de la imagen, igualmente subjetiva, del griego como lengua «pura», comparable con la idealizada lengua alemana. Esa imagen de pureza es enormemente improbable, no sólo por motivos geográficos e históricos, sino, como señalaba Turgot, también lingüísticos.

Aunque Turgot y sus contemporáneos difundieron y articularon la nueva idea de «progreso», siguieron sintiendo gran respeto por los egipcios y los fenicios y nunca pusieron en duda las leyendas relativas a la colonización y civilización de Grecia por estos pueblos.[40] No obstante, la instauración del nuevo paradigma «progresista» acabó resultando fatal para la reputación de Egipto. Su antigüedad, que anteriormente había constituido uno de sus principales valores, pasaba a convertirse en un lastre.

La caída de Egipto tuvo como contrapartida un ascenso del estatus de que gozaban los griegos. Sin embargo, antes de pasar a este punto debemos estudiar cuáles fueron las dos fuerzas que colaboraron con la reacción cristiana y el paradigma «progresista» a echar por tierra el modelo antiguo, a saber, el racismo y el romanticismo.

El racismo

Todas las culturas se caracterizan por tener algún tipo de prejuicios y a menudo incluso cierta hostilidad hacia los pueblos cuya apariencia física no es corriente en ellas. Sin embargo, la intensidad y amplitud del racismo en el norte de Europa, en América y en otros imperios coloniales han excedido tanto a la norma que requieren algún tipo de explicación.

Resulta bastante difícil determinar si el racismo era o no particularmente fuerte antes del siglo XVI, el primero en el que los pueblos del norte de Europa entraron en contacto habitual con los de otros continentes. En las antiguas baladas antisemitas que cuentan el asesinato de Little Sir Hugh, no parece que a los malvados judíos se les achacara un color particularmente oscuro de la piel.[41] Es posible incluso que, con la influencia de franceses e italianos tras la conquista de los normandos, las pieles morenas fueran bien consideradas, y desde luego en algunas baladas antiguas se compara el cabello rubio de la joven pobre con el moreno de la rica. Por otra parte, no cabe duda de que a la «doncella rubia» se le atribuye una superioridad moral y las baladas de las dos hermanas, que parecen contar con antecedentes escandinavos antiquísimos, hacen hincapié en la maldad de la hermana morena en contraposición a la bondad de la rubia.[42]

Es evidente además que, hacia el siglo XV, se establecía un claro vínculo entre el color oscuro de la piel y la maldad e inferioridad del sujeto, pues por entonces se temía y odiaba a un tiempo a la población gitana recién llegada por su color moreno y sus supuestas proezas amatorias.[43] Al margen de que este interés y esta antipatía por el «otro» de piel morena alcanzaran en el norte de Europa una intensidad excepcional, lo cierto es que casi todo el mundo reconoce que a partir de 1650 se incrementaron los sentimientos claramente racistas, y que estos sentimientos se intensificaron en gran medida tras la colonización de Norteamérica, con la doble política de exterminio de la población nativa, por una parte, y de esclavización de africanos, por otra, que la caracterizó. Ambos hechos plantearon algunos problemas a las sociedades protestantes, en las que la igualdad de los hombres ante Dios y la libertad personal constituyen valores fundamentales, que sólo un racismo particularmente fuerte podía desvirtuar.

El autor clásico al que más se citaba para justificar la esclavitud era Aristóteles, en muchos pasajes del cual pueden encontrarse alegatos en defensa de la misma. La frecuencia de las citas tenía también que ver con el hecho de que en toda la obra de este autor palpita la creencia en la superioridad intrínseca de los griegos frente a los demás pueblos:

> Las razas que viven en países fríos y las de Europa están llenas de ánimo y pasión, pero les faltan inteligencia y habilidad; por eso, pese a permanecer en general independientes, carecen de cohesión política y no son capaces de gobernar a sus vecinos. Por otra parte, las razas asiáticas son inteligentes y hábiles, pero les falta coraje y fuerza de voluntad; por eso han sido siempre esclavizadas y sometidas. La de los griegos, al ocupar geográficamente una posición intermedia, participa en cierto modo de ambas, y, efectivamente, es inteligente y valerosa. Por eso siempre ha sido libre y ha tenido las mejores instituciones políticas, siendo capaz de gobernar a las otras con una sola constitución.[44]

Así es como Aristóteles relacionaba la «superioridad racial» con el derecho a esclavizar a otros pueblos, sobre todo a aquellos con «disposición natural para la esclavitud».

Parece que en el pensamiento de John Locke, el filósofo *whig* de finales del siglo XVII, tenía gran importancia una concepción similar de las diferencias «raciales». No cabe duda de que Locke, que tenía intereses personales en las colonias norteamericanas esclavistas, era lo que hoy denominaríamos racista, lo mismo que el gran filósofo del siglo XVIII David Hume. Bastante más discutible es si esta actitud repercutía o no sobre su filosofía, pero los argumentos de Harry Bracken y Noam Chomsky defendiendo esta tesis resultan muy plausibles.[45]

Para las ideas políticas de Locke resultaba imprescindible la descalificación de los indígenas de Norteamérica, pues la tierra que habitaban los nativos tenía que ser convertida en un desierto en el que pudieran instalarse los ingleses y otros colonizadores. La existencia de semejante tipo de colonización era necesaria para justificar la teoría de que el hombre podía elegir entre aceptar el contrato social, con todas sus evidentes desigualdades, o no hacerlo.[46] Locke se niega a justificar la esclavización de personas de una misma nacionalidad, y llama mera «servidumbre» a la presunta esclavitud de este tipo. A su juicio, y también para la mayoría de los pensadores de la época, la esclavitud estaba justificada únicamente para los prisioneros capturados en el transcurso de una guerra justa, en sustitución de la muerte que, de lo contrario, se les infligiría merecidamente.[47] Los ataques perpetrados por la Europa cristiana contra los gentiles africanos y norteamericanos, por ejemplo, eran considerados «guerras justas» por la sencilla razón de que éstos no defendían su propiedad, sino simplemente unas «tierras baldías». Locke tenía también la curiosa idea, por lo demás sumamente conveniente para él, de que africanos y norteamericanos no practicaban el arte de la agricultura y, según él, el único título que da derecho a la posesión de la tierra es su cultivo.[48] Semejante teoría permitía a los europeos hacer esclavos a los negros. Además, la propia existencia de grandes cantidades de esclavos africanos confirmaba la creencia de que eran «esclavos por naturaleza» en el sentido aristotélico.

Hacia los años 1680, se hallaba, de hecho, muy difundida la opinión de que los negros estaban sólo un eslabón por encima del mono —animal procedente también de África— en la «gran cadena del ser».[49] Este tipo de ideas se veía

facilitado por el nominalismo de Locke, esto es, por su negativa a reconocer la validez objetiva de la «especie» y considerarla un mero concepto subjetivo. Se mostraba particularmente escéptico ante la incómoda categoría de «hombre»:

> Y no concibo ninguna definición de la palabra *hombre*, entre todas las que poseemos, ni descripción alguna de ese tipo de animal tan perfecta y exacta que pueda satisfacer a una persona cuidadosa e inquisitiva; y mucho menos suscitar un consenso general ...[50]

Esta postura se contradice claramente no sólo con el principio bíblico según el cual «Dios creó al hombre a su imagen y semejanza», sino también con la distinción categórica, en la que insistía Descartes, entre animales irracionales y hombre racional. Parece, por consiguiente, que el empirismo eliminó una de las barreras —por lo demás sutilísima— que había contra el racismo; a pesar de todo, no existe necesariamente una relación entre empirismo y racismo.[51]

En resumen, no cabe duda alguna de que Locke y la mayoría de los pensadores de lengua inglesa, como David Hume y Benjamin Franklin, eran racistas: son portavoces de la opinión popular que veía en el color oscuro de la piel un signo de inferioridad moral y mental. En el caso de Hume, el racismo llega a superar la tradición religiosa convencional y se convierte en pionero de la teoría que afirma la existencia no de una creación, sino de muchas, pues

> ... no podrían darse unas diferencias tan uniformes y constantes en tantos países y épocas tan diversas, si la propia naturaleza no hubiera hecho una distinción primigenia entre estos tipos de hombres.[52]

La importancia del racismo en la sociedad europea a partir de 1700 queda demostrada por el hecho de que esta teoría «poligenética» de los orígenes del hombre siguió fomentándose hasta comienzos del siglo XIX, incluso tras el resurgimiento del cristianismo.

En la Francia del siglo XVIII, el racismo no era tan ostensible. Sin embargo, el esquema de Aristóteles —y Pseudo-Platón— basado en el determinismo climático y topográfico, que tanta influencia tuviera en el siglo XVI en la obra de Jean Bodin, fue resucitado en el XVIII por Montesquieu.[53] Montesquieu se hizo famosísimo en 1721 gracias a sus *Cartas persas*. Por una parte, utilizaba en ellas a los distinguidos persas para efectuar una crítica satírica de Europa, pero, por otra, establecía la imagen de Europa como continente «científico» y «progresista». Y tal privilegio se explicaba a partir de lo benéfico y templado de su clima. Todas estas ideas proeuropeas y la hostilidad hacia Asia y África queda de manifiesto con mayor claridad aún en su obra *Del espíritu de las leyes*, publicada en 1748.[54]

En su *Contrato social*, publicado en 1762, Rousseau atacaba violentamente toda posible justificación de la esclavitud. Pero, por otra parte, seguía la escuela del determinismo climático, convencido de que las virtudes y capacidades políticas de un pueblo dependen del clima y la geografía. Como buen euro-

céntrico, demuestra poquísimo interés por Egipto y por China. Esta misma característica será asimismo visible posteriormente en los románticos, cuyas preferencias van casi indefectiblemente por las tierras brumosas y escarpadas del norte de Europa, considerado como el auténtico santuario de las virtudes humanas.

El romanticismo

Junto con la defensa del cristianismo y de la idea de «progreso», el racismo constituye, a mi juicio, la tercera gran fuerza que se oculta tras la caída del modelo antiguo; la cuarta es el romanticismo. Dicho de forma un tanto cruda, el romanticismo afirma, a diferencia de la Ilustración y la tradición masónica, que la razón es incapaz de tratar los aspectos más importantes de la vida y la filosofía. Al romanticismo le interesa más lo local y lo particular que lo general y lo universal. Existe además un curioso contraste, no por excesivamente simplista menos útil, entre la Ilustración del siglo XVIII, con su interés por la estabilidad y el ordenamiento del espacio, y la pasión romántica por el movimiento, el tiempo y el desarrollo «progresivo» de la historia. Ejemplos sobresalientes de los logros obtenidos por la Ilustración son la precisa cartografía de las costas del mundo efectuada en esta época, la clasificación sistemática de las especies naturales realizada por Linneo, y la Constitución de los Estados Unidos, que se supone durará eternamente.

Aparte de los magníficos logros conseguidos en el terreno de las ciencias naturales, durante el período de predominio romántico, esto es, entre 1790 y 1890, se produjo un enorme interés por la historia, y en ambos casos el modelo que se utilizó fue principalmente el del «árbol». Como puede verse en la evolución darwiniana, en la lingüística indoeuropea y en casi todas las historias del siglo XIX, el árbol constituye para el romanticismo la imagen ideal, enraizado como está en su suelo y alimentado por el clima que le es propio; además, se trata de un ser vivo que crece. Progresa y nunca retrocede. Lo mismo que la imagen de la historia como biografía, mencionada anteriormente, el árbol es sencillo en su pasado y se complica y ramifica en el presente y en el futuro. A pesar de todo, el árbol tiene algunas desventajas a la hora de describir la historia de Europa y Grecia, aunque este tema lo trataremos más adelante.[55]

Deberíamos tener presente que, pese a la enorme influencia de Rousseau, el romanticismo no tuvo nunca tanta fuerza en Francia como en Gran Bretaña o en Alemania, y es en estos países donde se han de buscar los sucesivos desarrollos del movimiento.

Empecemos por Alemania. Durante la primera parte del siglo XVIII, Alemania atravesó una de sus crisis de identidad nacional más graves. A diferencia de lo que ocurrió en Francia, Holanda e Inglaterra, una vez concluida la guerra de los Treinta Años en 1648, este país conoció más de un siglo de continuas devastaciones militares, de fragmentación política y atraso económico. Este mismo período fue testigo del avance de Francia en el terreno militar y cultural,

llegando a tales cotas que daba la impresión de ir a convertirse en una «nueva Roma», capaz de absorber a toda Europa.[56] La lengua y la cultura de las cortes alemanas, incluida la de Federico el Grande de Prusia, eran francesas; la mayoría de los libros publicados en Alemania durante la primera mitad del siglo estaban en latín o en francés. Había, por consiguiente, el temor, manifestado abiertamente por el filósofo y matemático de finales del siglo XVII Gottfried W. Leibniz y posteriormente por otros patriotas, de que el alemán no llegara nunca a convertirse en una lengua capaz de ser utilizada para expresar un discurso cultural o filosófico; podía darse incluso el caso de que se perdiera por completo debido a la competencia del francés, como le había ocurrido ya a un dialecto germánico, el franco, hablado por los primeros reyes de Francia. Se pensaba que la cultura alemana y con ella el pueblo alemán estaban en peligro de extinción.[57]

La respuesta más significativa a esta crisis que dieron los románticos alemanes fue intentar que el país volviera a sus raíces culturales y crear una auténtica civilización germánica, surgida en suelo germánico y obra de autores germanos. Según las nuevas ideas románticas y progresistas, los pueblos debían ser contemplados en su contexto geográfico e histórico. El genio o espíritu racial propio de un país y de *su* pueblo cambiaba de forma según el espíritu de la época o, empleando el término acuñado en la década de 1780, *Zeitgeist*; el pueblo, en cambio, mantenía siempre su esencia inmutable. La figura más influyente relacionada con este aspecto del movimiento romántico fue Johann Gottfried Herder, cuya importancia afecta también al neohelenismo y al desarrollo de la lingüística. Herder se mantuvo siempre dentro de los límites universalistas propios de la Ilustración, y así afirmaba que todos los pueblos, no sólo el alemán, debían ser incitados a descubrir y desarrollar su genio.[58] Sin embargo, el interés por la historia y las peculiaridades locales, así como el desdén por la racionalidad o «razón pura», perceptible en sus ideas y en las de otros pensadores alemanes de finales del XVIII y comienzos del XIX, entre ellos Kant, Fichte, Hegel y los hermanos Schlegel, sentaron las bases del chovinismo y el racismo de los dos siglos siguientes.

OSSIAN Y HOMERO

Según la opinión habitual por aquel entonces, la más pura esencia de una «raza» se manifiesta en su lengua y sus canciones populares. Debido a su naturaleza sonora, ambos fenómenos tendrían carácter temporal, no espacial. No serían entidades estables, sino móviles, cuando no «vivas», y se pensaba que comunicaban no ya razones, sino sentimientos. Se las consideraba, además, expresión no sólo de la totalidad de la raza, sino también del período más característico y vital de su historia, a saber, su «infancia» o estadio primigenio. Así pues, ahora nos centraremos en las baladas y los cantos populares.

En lo tocante a cantos y epopeyas, y a su relación con el pueblo que los ha creado, donde se manifestó un entusiasmo mayor, exceptuando a Alemania, fue en Gran Bretaña y más exactamente en Escocia. El Acta de Unión con Inglaterra de 1707, las derrotas del Viejo Pretendiente y de su hijo, Bonnie Prince Charlie, en 1715 y 1745, así como la destrucción de la cultura gaélica de las Highlands trajeron consigo una adaptación forzosa del viejo nacionalismo a las nuevas circunstancias. Los escoceses de clase alta, que hablaban inglés, no tardaron en descubrir en la literatura una sublimación inocua del nacionalismo, caracterizada por el culto a lo sencillo, lo atrasado y lo lejano, junto con la nostalgia de la inocencia perdida.[59] La máxima expresión artística de este movimiento fueron las baladas o canciones populares, auténticas unas, y otras de nueva invención.

El producto más influyente de esta corriente fue una supercherría de James MacPherson, quien se inventó todo un ciclo épico gaélico supuestamente escrito por el poeta del siglo III Ossian, en el que se narraban las gestas del padre del autor. *Ossian* se publicó en 1762 y, aunque pronto se demostró que se trataba de una supercherría, se convirtió en el poema más leído en Europa durante casi medio siglo. Ya hemos dicho antes (véase la p. 183) que se encontraba entre los libros que Napoleón se llevó a la campaña de Egipto. Pero antes de la aparición de *Ossian*, el obispo Percy publicó sus *Reliques of Ancient English Poetry*. También esta colección de baladas escocesas e inglesas auténticas tuvo gran influjo en Europa, sobre todo en Alemania, donde sirvió a Herder como fuente de inspiración para impulsar la creación de un nuevo movimiento encargado de recoger y publicar canciones populares.[60] El movimiento baladista se integró en la escuela del *Sturm und Drang*, relacionado por Goethe con las novelas (*Romane* en alemán, de donde procedería el término «*roman*ticismo»).

Durante los últimos decenios del siglo XVIII, Ossian fue considerado mejor poeta incluso que Homero. Ello no significa, sin embargo, que éste no fuera igualmente popular. En la antigua Grecia había alcanzado un estatus muy especial, convirtiéndose en «el Poeta» por excelencia, y sus obras tuvieron una importancia capital en la educación y en el sentido que se daba al hecho mismo de ser griego.[61] En Roma, el aprendizaje del griego comenzaba siempre por Homero. Durante el Renacimiento —pese al auge de la tradición platónico-egipcia— se produjo un interés bastante considerable por este autor, sobre todo en los ambientes humanísticos protestantes, con su típico apego por el griego, al que consideraban una lengua sagrada no romana. Como decía en 1664 Tanneguy Le Fèvre, distinguido erudito hugonote y padre de Anne Dacier,

> los antiguos —geógrafos, poetas, oradores, teólogos, médicos, filósofos morales e incluso los grandes generales—, consideraban a Homero fuente última de la sabiduría en sus respectivos terrenos.[62]

La propia madame Dacier tradujo a Homero al francés y lo defendió frente a los modernos y la opinión pública en general, a los que acusaba de tener prejuicios en su contra. Tanto ella como su marido realizaron una oportuna y bien

remunerada conversión al catolicismo, justo antes de que se prohibiera el protestantismo, hecho que resulta difícil de conciliar con la moralidad y elevados principios de los que tanto alardeaban. No obstante, parece que la tensión se alivió gracias a la permanente lealtad demostrada a la inveterada pasión de su padre por Homero.

En 1714 madame Dacier publicó su famoso e influyente opúsculo *Des causes de la corruption du goût*, en el que ataca a los modernos como Terrasson, que achacaban a Homero y a los griegos su carácter excesivamente primitivo y grosero en comparación con los pueblos civilizados como los modernos franceses o los antiguos egipcios. Según ella, Homero era el primer poeta que había sabido expresar los sentimientos de una época no corrompida, para lo cual se veía obligada a negar no sólo la importancia de los egipcios, sino también la de la civilización «hebraica».[63] En cualquier caso, madame Dacier y los antiguos no consiguieron promocionar a los griegos en Francia, gran centro de la Ilustración. Como escribiría Voltaire a mediados de siglo: «Me parece que los griegos ya no están de moda y creo que es así desde los tiempos de M. y Mme. Dacier».[64]

Las cosas corrieron una suerte muy distinta en otros países. El visionario erudito italiano Giovanni Battista Vico, en una obra suya de la segunda década del siglo XVIII, consideraba a Homero la cumbre de todo el «saber poético» de las dos primeras épocas del esquema histórico por él establecido, a saber, la «divina» y la «heroica».[65] Diez años más tarde, Thomas Blackwell, un escocés de Aberdeen, maestro de MacPherson, el creador de Ossian, veía en Homero al poeta de la época primitiva, y en los griegos la infancia de Europa.[66]

Este nuevo concepto de «infancia», que con tanta rapidez se propagó durante el siglo XVIII, supone la intersección entre «progreso» y romanticismo. La infancia era considerada la época propia de los sentimientos y las emociones anteriores a la racionalidad, aunque, eso sí, no se veía afectada por la sexualidad y la corrupción propias de la edad adulta. Además, era un período henchido de potencialidades, volcado hacia el futuro y no ligado al pasado. Por consiguiente, el desarrollo propio de la infancia iba de la mano del desarrollo del romanticismo y del «progreso». La autoridad clásica en la que se basaba la idea de que los griegos eran niños era el *Timeo* de Platón, en el que, como ya hemos dicho, su autor nos presenta a un anciano sacerdote egipcio que dice a Solón: «... Los griegos sois siempre niños: no existe ni un solo anciano en Grecia ... Sois todos jóvenes de espíritu. Pues ... no poseéis ni una sola opinión que sea antigua ...».[67]

Para los eruditos de la Antigüedad, de la Edad Media y del Renacimiento, semejante afirmación tenía un carácter claramente condenatorio. Hasta los modernos del siglo XVIII llegaban a condenar a los griegos por el delito de infantilismo y trivialidad. Pero con la aparición del concepto de «progreso» ese mismo calificativo podía convertirse en algo positivo.

EL HELENISMO ROMÁNTICO

A menudo se piensa que, al formar parte Grecia del mundo clásico, su estudio y la admiración por ella deberían considerarse una variante más del clasicismo. Sin embargo, resulta más conveniente pensar que el helenismo del siglo XVIII pertenece de lleno al romanticismo. A los caballeros de la Ilustración les interesaba todo lo relativo al orden, la regularidad y la estabilidad en países de la mayor extensión posible. Por lo que a su mundo se refiere, se sentían particularmente atraídos por «los grandes», centrando sus afanes de reforma en Francia, Rusia y Prusia. En cuanto al mundo antiguo, sus preferencias se dirigían hacia los estados poderosos que habían durado muchos siglos, como China, Egipto o Roma. Como clasicistas que eran, conocían a la mayoría de autores latinos, pero prácticamente a ninguno griego. Hacia los años 1790, sin embargo, las clases altas empezaron a leer a Homero en el original griego. Por consiguiente, el paso de la razón al sentimiento vino asociado con un cambio del centro de atención, de la Roma imperial a la Grecia clásica y homérica.

Los románticos añoraban la vida de las pequeñas comunidades virtuosas y puras en países remotos y fríos: Suiza, el norte de Alemania o Escocia. Y al mirar hacia el pasado, su elección recaía naturalmente en Grecia. Es evidente que este país se ajustaba perfectamente al gusto por lo pequeño, y sus estados, haciendo algún que otro esfuerzo de imaginación, podían ser calificados de virtuosos. Sus carencias en otros campos podían pasarse por alto de momento, aunque a la larga resultara cada vez más difícil. En buena parte, la mejor forma de interpretar la destrucción del modelo antiguo y la introducción del ario es considerarlas un intento de imponer los ideales románticos de lejanía, frío y pureza a un candidato al que prácticamente no cuadraban en absoluto.[68]

El romanticismo existió desde los primeros momentos de la Ilustración, y en un personaje tan cosmopolita como el tercer marqués de Shaftesbury, discípulo de Locke, la «sensibilidad», junto con el culto a la belleza y a la forma, se asociaba con el neohelenismo.[69] Posteriormente, el filhelenismo romántico británico se vio incrementado por la afinidad entre Homero y Escocia establecida por Blackwell, según dijimos en la p. 202. En esa misma década se fundó la Sociedad de Diletantes. Como su nombre indica, esta asociación comenzó siendo un club social para jóvenes ricos, pero poco a poco fue cobrando mayor significación al relacionarse con la importación de estatuas clásicas procedentes de Italia, destinadas a decorar las mansiones y parques de la nobleza británica. En 1750 amplió sus actividades al subvencionar un estudio exhaustivo de las obras de arte antiguas conservadas aún en Atenas. La comisión encargada de realizar esta tarea dio muestras de un gran entusiasmo por el arte griego, conocido en la Europa occidental sólo a través de copias romanas. Al mismo tiempo, los nobles más atrevidos comenzaron a ampliar el recorrido de sus *Grand Tours* prolongándolo desde Italia hasta Oriente Medio, incluyendo de este modo a Grecia.[70] Los eruditos ilustrados leían cómodamente en sus estudios todo lo relativo a las grandes verdades del mundo.

Pero esto no bastaba a los románticos, con su interés por los sentimientos

y las peculiaridades locales. Deseaban contemplar *in situ* y palpar incluso, si es que era posible, los monumentos originales y demás restos del período histórico y del país que pretendían estudiar.[71] A mediados del siglo XVIII, por ejemplo, Robert Wood viajó hasta la Tróade y leyó la *Ilíada* casi en las propias ruinas de Troya. En su *Essay on the Original Genius and Writings of Homer*, publicado en 1755, Wood definía al poeta como producto típico de un determinado pueblo en un determinado paisaje. Aunque, a diferencia de otros románticos posteriores, seguía afirmando que Homero era un solo individuo, recurría a la antigua tradición relativa a la ceguera del poeta para reforzar su pretensión de que era analfabeto. La imagen de Homero que da Wood es muy «ossiánica», esto es, responde a la figura de un bardo primitivo y casi septentrional, del poeta de la infancia no sólo de Grecia, sino de toda Europa.[72]

A mediados de siglo, la actitud romántica, el eurocentrismo y la idea de «progreso» lograron despertar en Gran Bretaña un enorme entusiasmo por los griegos, que parecían ajustarse perfectamente a todos estos criterios. James Harris, gramático inglés que, no olvidemos, estudiaba lenguas vivas, odiaba a los orientales y consideraba a los romanos culturalmente inferiores. En cambio, sentía adoración por los griegos, y en 1751 llega a decir de ellos:

> En el breve espacio de poco más de un siglo produjeron tales estadistas, soldados, oradores, historiadores, médicos, poetas, críticos, pintores, escultores, arquitectos y finalmente tales filósofos, que no podemos por menos de ver en ese Áureo Período una intervención de la Providencia en honor de la naturaleza humana, para demostrar el grado de perfección al que puede llegar la especie.[73]

Así pues, la idea de los «divinos griegos» se hallaba ya formada en esa fecha. Lo tardío y rápido de su desarrollo se consideraba no ya un indicio de su superficialidad, sino seña inequívoca de su extraordinaria grandeza. Hacia 1767 los británicos empezaban a afirmar la superioridad de los griegos sobre los egipcios. Como escribía en ese mismo año otro autor de Aberdeen, William Duff:

> En Grecia, las ciencias progresaron rápidamente y alcanzaron un grado de perfección muy alto ... de haber sido sus inventores los egipcios, se demostraría que eran un pueblo ingenioso, pero los griegos pusieron de manifiesto que poseían un genio superior ... Los chinos conocen desde hace muchos siglos las artes y las ciencias ... y, sin embargo, no las han desarrollado ...[74]

El filólogo clásico Samuel Musgrave llevó una vida escandalosa y, como ya hemos dicho en el capítulo anterior, Mitford lo califica de «erudito superficial». Sin embargo, Wilamowitz-Moellendorf habla de él elogiosamente en su *Geschichte der Philologie*.[75] En 1782 Musgrave publicó una «Disertación sobre la mitología griega» en la que afirmaba que la cultura griega era autóctona, y llegaba incluso a negar la firme tradición que hablaba de los orígenes egipcios de la religión griega. Se basaba para ello en una referencia tendenciosa que hace Luciano, prolífico sofista y escritor satírico del siglo II d.C., al escaso parecido que presentan los nombres de los dioses griegos y egipcios más fa-

mosos.[76] En cualquier caso, como hemos visto, los argumentos de Musgrave fueron rebatidos por Mitford, pero el golpe de gracia asestado en este sentido por el romanticismo al modelo antiguo vendría de Alemania.

Winckelmann y el neohelenismo en Alemania

El gran paladín de la naturaleza juvenil y pura de los griegos a mediados del siglo XVIII fue el alemán Johann Joachim Winckelmann. Este hombre, trabajador esforzado y obsesivo, aprendió griego por sí solo en una época en la que los estudios helénicos de los siglos XVI y XVII habían prácticamente desaparecido. Para estar más cerca de las obras de arte griego que tanto amaba, pero que nunca había visto, se convirtió al catolicismo, se hizo sacerdote y pasó la mayor parte de su vida en Roma en calidad de experto en obras de arte al servicio de los refinados cardenales vaticanos.

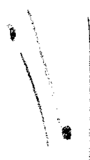
Winckelmann rechaza explícitamente la idea de que los griegos tuvieran el monopolio de la filosofía.[77] Su primacía radicaba en algo más importante para él, a saber: en la estética. Ya en 1607, el gran humanista Escalígero había intentado establecer una periodización de los cuatro estadios de la poesía y el arte griegos, con la cual reconocía Winckelmann que se hallaba en deuda.[78] En buena parte, sin embargo, su esquema parece estar más cerca de la idea de etapa histórica propia de su época y en especial de la expresada por Turgot en sus *Progresos del espíritu humano*, según la cual habría tres estadios, muy semejantes a los que ochenta años más tarde establecería Auguste Comte, quien habla de una época teológica, otra metafísica y otra científica.[79] La *Historia del arte* de Winckelmann, publicada en 1764, fue la primera obra que intentó insertar la historia del arte en la historia de la sociedad en general. Según Winckelmann, el arte egipcio había alcanzado sólo el primer estadio, aquel en el que el artista se ve obligado a fijar su atención en lo estrictamente esencial.[80]

El arte egipcio, seguía argumentando, era imperfecto porque no podía ser de otra manera. Su desarrollo se había visto obstaculizado por una serie de desgraciadas circunstancias naturales y sociales: en una temprana manifestación de discriminación racial de los egipcios propia de los tiempos modernos, Winckelmann se hace eco de las afirmaciones de Aristóteles, que los tildaba de patizambos y chatos.[81] Ello implicaba que no dispusieran de modelos artísticos hermosos. Contradiciendo a todas las fuentes clásicas y en cierta medida incluso a Montesquieu, Winckelmann afirmaba que la desafortunada posición geográfica de Egipto le impedía producir una cultura elevada. Mantenía asimismo —contra el testimonio de Heródoto, Plutarco, Diodoro y otros autores antiguos que subrayan lo apasionado de sus manifestaciones de alegría y de tristeza— que los egipcios eran pesimistas y que carecían de entusiasmo.

Por una parte, esta convicción reflejaba la idea general de que si había tantos pueblos de otros continentes que se rendían ante el avance europeo ello se debía a que su entorno los había debilitado y su naturaleza era floja y pasi-

va.[82] Pero, por otra parte, dicha convicción constituía un juicio de valor del verdadero interés que los egipcios sentían por la muerte, actitud que, según el paradigma «progresista», podía interpretarse como un reflejo del destino fatal de Egipto, condenado a ser sobrepasado por otras civilizaciones más «vitales».[83]

Winckelmann no aplaudía el arte griego sólo por ser posterior en sentido histórico. Su apasionado filhelenismo lo hacía amar todos y cada uno de los aspectos de esta imagen suya de Grecia, en la que veía dos rasgos esenciales dominantes, a saber: la juventud y la libertad.[84] A su juicio, Grecia representaba el culmen de la libertad, mientras que la cultura egipcia, por el contrario, había quedado menguada por su carácter monárquico y su conservadurismo, y constituía el símbolo de la autoridad rígida y el estancamiento... a lo que habría que añadir el hecho de no ser europea. En su opinión, las ciudades-estado griegas tenían libertad, sin la cual resulta imposible crear un arte grande. Winckelmann y sus seguidores amaban esta libertad y juventud por su frescura y su vitalidad. No obstante, Winckelmann insiste en la suave gentileza del arte griego, así como en la «noble sencillez» y la «serena grandeza» de la cultura griega en general, producto, en su opinión, del templado clima del país. Además, en su amor por Grecia desempeñaba un papel fundamental su interés por la homosexualidad griega. El propio Winckelmann era homosexual y la notable corriente homosexual que ha seguido viva en los modernos estudios helénicos ha venido siendo asociada con su figura.[85]



Aunque la interpretación que Winckelmann hacía de los griegos como pueblo liberal, sereno y amante de la juventud siguió siendo la pauta en los estudios helénicos posteriores, en el siglo XVIII se produjeron otras concepciones de Grecia. La creencia en el carácter trágico y dionisíaco de la cultura, que culminaría en la obra de Nietzsche a finales del siglo XIX, estaba ya presente en algunos pensadores del siglo XVIII, y también en poetas de comienzos del XIX como Hölderlin y Heine.[86] Otra tendencia importante de los estudios helénicos fue la admiración suscitada por la austeridad y el autoritarismo de los dorios. En cualquier caso, todas estas corrientes de pensamiento de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX confluyeron en su visión de las relaciones existentes entre Egipto y Grecia. Egipto representaba un estadio anterior, inferior y extrañamente muerto de la evolución humana, elevada por el genio europeo de la Hélade a un nivel cualitativamente superior y más vital.

El efecto que tuvo la obra de Winckelmann en Alemania fue electrizante. Como dice el historiador de la filología clásica Rudolph Pfeiffer:

> Se produjo una ruptura con la tradición del humanismo latino y surgió otra completamente nueva, esto es, un helenismo verdaderamente nuevo. Winckelmann fue su iniciador, Goethe quien lo consumó, y Wilhelm von Humboldt quien en sus obras de lingüística, historia y pedagogía se encargó de teorizarlo. Finalmente, las ideas de este último tuvieron unos efectos prácticos cuando fue nombrado ministro de Educación de Prusia y fundó la nueva Universidad de Berlín y el nuevo gimnasio humanístico.[87]

El propio Goethe, considerado habitualmente el fundador del romanticismo, llamaba pomposamente al siglo XVIII «el siglo de Winckelmann».[88] En la década de 1930 la eminente germanista inglesa miss Butler veía con ojos más severos a Winckelmann, a quien consideraba la primera figura de lo que ella llamaba «la tiranía de Grecia sobre Alemania».[89]

La segunda respuesta a la crisis de identidad alemana del siglo XVIII, además del deseo de volver a las auténticas raíces germánicas, fue el neohelenismo. Ya hemos examinado la vieja idea de la «especial relación» existente entre griegos y germanos, y la posición de la lengua griega como adversaria protestante del catolicismo latino. En el siglo XVIII la amenaza que se cernía sobre Alemania provenía de París, la «nueva Roma», y del francés, lengua románica. Al margen del resurgimiento de esta vieja alianza cultural entre el griego y el alemán, se daba otro motivo para identificar a Alemania con la nueva Hélade. Hacia los años 1770 iba poniéndose cada vez más de manifiesto que Alemania tenía el potencial suficiente para convertirse en un centro cultural de primera magnitud; y sin embargo, este hecho no se hallaba reflejado en el plano político. Las guerras de Federico el Grande convencieron a sus contemporáneos de que Prusia no podría nunca conseguir la unificación de Alemania, y de que lo mismo le ocurría al Imperio austríaco. La mezcla de poderío cultural, por un lado, y debilidad política y desunión, por otro, parecía indicar que, si bien no podía ser una nueva Roma, Alemania siempre podía convertirse en una nueva Hélade.

El principal dramaturgo de la época, C. M. Wieland, escribió varias obras de asunto griego entre 1760 y 1780.[90] Goethe se sentía completamente cautivado por los griegos y en edad ya madura realizó frecuentes intentos de aprender la lengua de Homero, aunque sin mucho éxito.[91] También Herder sentía una apasionada admiración por la libertad y la creatividad artística de Atenas, y así escribió varias obras sobre la poesía griega y convenció a Goethe de que reanudara el estudio de esta lengua.[92] Todos estos pensadores y artistas no estaban tan obsesionados con Grecia como Winckelmann y los neohelenistas del siglo XIX; pero no cabe duda de que la Grecia antigua y la íntima relación que, según se creía, mantenía con la Alemania moderna fueron ganando cada vez más protagonismo en la vida cultural alemana, incluidos los círculos «académicos» recién creados.

GOTINGA

Generalmente, se considera a Winckelmann el creador de la especialidad de historia del arte, y desde luego Goethe reconocía que era un auténtico sabio en la materia. Sin embargo, entre los académicos «profesionales» que empezaron a surgir en Alemania a comienzos del siglo XVIII, y sobre todo en Gotinga, no se reconocía tanto su mérito. Podemos considerar a Gotinga el embrión de todas las modernas universidades, caracterizadas por el profesionalismo y la especialización. Fundada en 1734 por Jorge II, rey de Inglaterra y elector

de Hannover, fue muy bien equipada y, al tratarse de un centro de nueva creación, logró escapar de las numerosas limitaciones medievales de carácter religioso y escolástico, presentes aún en otras universidades. Su relación con Gran Bretaña la convirtió en correa de transmisión del romanticismo escocés y de las ideas filosóficas y políticas de Locke y Hume, a cuyo racismo hemos hecho ya alusión (cf. pp. 197-199).[93]

Cabe afirmar del saber de la Universidad de Gotinga que, si bien se distinguía por el profesionalismo y la especialización de sus cultivadores, el principio unificador de sus contenidos consistía en el racismo y los criterios étnicos. Y ello, por supuesto, no era únicamente fruto de sus relaciones con la ciencia inglesa, sino, en mayor medida, de la opinión preponderante en la sociedad alemana culta en general.[94] Pese a la insistencia de los profesores de Gotinga en afirmar la independencia y el elevado nivel académico de su ciencia, no pudieron librarse del influjo de escritores «profanos» como Winckelmann, Goethe o Lessing.

En las teorías de uno de sus fundadores, Kristophe August Heumann, salta a la vista el eurocentrismo. Como pionero del nuevo profesionalismo, Heumann creó una revista científica, los *Acta Philosophorum*, en cuyo primer número, de 1715, afirmaba que, pese a haber cultivado muchas otras disciplinas, los egipcios no habían sido nunca «filósofos». La osadía de este aserto, que, como ya hemos visto, ni Montesquieu ni Brucker, contemporáneos suyos, se atrevieron a formular, resulta tanto más sorprendente si tenemos en cuenta la reiterada asociación que en la Antigüedad se hacía entre *philosophia* y Egipto.[95] Resulta bastante difícil captar la distinción categórica que establece Heumann entre «artes y estudios» egipcios y «filosofía» griega, cuando define esta última como «búsqueda y estudio de verdades útiles basadas en la razón».[96] No obstante, su propia imprecisión hizo y sigue haciendo hoy día prácticamente imposible refutar el aserto de que los griegos fueron los primeros «filósofos».

Si bien es cierto que existe un texto antiguo, atribuido a Epicuro por Clemente de Alejandría, en el que se afirma que sólo los griegos son capaces de practicar la filosofía, el propio Clemente se encargó de demostrar la extraordinaria inverosimilitud de semejante pretensión.[97] Tenemos también el pasaje de la *Epinómide*, citado en la p. 193, en el que se dice que los griegos lo hacen todo «mejor».[98] No obstante, ello no disminuye la osadía demostrada por Heumann al enfrentarse a la enorme tradición antigua y moderna que consideraba a Egipto y Oriente sedes de todo el saber y de la filosofía.

No cabe la menor duda de que las ideas de Heumann en este sentido tenían que ver con su nacionalismo alemán y con su eurocentrismo. Cuando a nadie se le hubiera pasado por las mientes semejante aberración, defendió la idea de escribir obras filosóficas en alemán, llegando incluso a ponerla en práctica; por otra parte, defendió el determinismo climático antes incluso que el propio Montesquieu.[99] Según Heumann, la filosofía nació en Grecia porque no era posible que floreciera en climas ni demasiado cálidos ni demasiado fríos; y sólo los habitantes de países templados como Grecia, Italia, Francia, Inglaterra y Alemania podían crear una verdadera filosofía.[100]

Las teorías de Heumann en torno a los orígenes de la filosofía griega, lo mismo que las referidas a las capacidades filosóficas de la lengua alemana, llevaban más de cincuenta años de adelanto. Su libro de historia de la filosofía se vio eclipsado por la voluminosa obra de Brucker, en la que, como hemos visto, su autor adoptaba una postura de compromiso, pero sin negar a los egipcios el título de «filósofos».[101] No obstante, el influjo de Heumann continuó vigente en Gotinga y no es de extrañar que Dietrich Tiedemann, el primero de una serie de historiadores de la filosofía surgidos a partir de la década de 1780, estudiara en dicha universidad.[102] Según esta escuela étnica y «científica», y también según otros autores posteriores de esas mismas características, afirmar que la «verdadera» filosofía había comenzado en Grecia constituía todo un axioma.

Durante la penúltima década del siglo XVIII se produjo una revolución en los estudios de historia, particularmente en los de Gotinga. Un profesor de esa universidad, Gatterer, fue el promotor de un proyecto historiográfico según el cual la historia no debía tratar de reyes y guerras, sino que debía ser una «biografía» de los pueblos. Otro, Spittler, se dedicó a estudiar las instituciones como si fueran expresión del pueblo que las había creado y molde en el que éste se había forjado.[103] Más importancia tendría la obra del historiador y antropólogo C. Meiners, honrado después por los nazis como fundador de la teoría racial. Entre 1770 y 1810 Meiners desarrolló el primitivo concepto general de «espíritu de la época» hasta dar lugar a la teoría académica del *Zeitgeist*.[104] Aunque posiblemente desconocía la obra de su predecesor G. B. Vico en este mismo sentido, Meiners afirmaba que cada tiempo y cada lugar tenían una mentalidad especial, determinada por su situación geográfica y sus instituciones.[105]

Se ha hecho excesivo hincapié en que este enfoque no estaba presente en la obra de otros historiadores anteriores, pero no cabe duda de que a partir de los años 1780 ningún historiador serio concebía que se pudiera juzgar una acción o una determinada afirmación sin tener en cuenta su contexto social e histórico. En estrecha relación con esta idea se hallaba otra de las innovaciones de Meiners, a saber, la «crítica de las fuentes», que obligaba al historiador a apreciar el valor de las diversas fuentes históricas según su autor y su contexto social, y a basar su interpretación principalmente e incluso, llegado el caso, únicamente en las más fiables. Meiners atacaba a otros historiadores anteriores como Brucker acusándolos de haber admitido indiscriminadamente cualquier tipo de fuentes históricas, sin criticarlas primero, en vez de seleccionar aquellas que revelaban el «espíritu de la época» en la que habían sido escritas.[106]

Se trataba de un enfoque muy conforme con el nuevo espíritu «científico» de Gotinga y una tradición perceptible ya en Galileo, quien afirmaba que «el descubrimiento de una sola razón necesaria, destruye sin remedio otras mil razones meramente probables». Tal medida había resultado enormemente útil para las ciencias experimentales; y sin embargo, como señala Giorgio de Santillana, «en cuanto salimos del terreno de la comprobación directa y continua, lo que Galileo denominaba literalmente la "cimentación", y adoptamos dicho crite-

rio como guía filosófica para llegar a la explicación, empiezan a surgir los peligros».[107]

El método de Meiners, que llegó a dominar toda la historiografía de los siglos XIX y XX, resultaría esencial para la labor del historiador, a diferencia de la del cronista: era necesario otorgar un valor distinto a las distintas fuentes. El peligro surge cuando al historiador le falta la conciencia de sí mismo y no se da cuenta de que, al despreciar o rechazar determinadas fuentes por considerar que «desentonan» con la época en cuestión, lo único que consigue es imponer prácticamente el modelo que ha decidido adoptar, independientemente de cuál sea. Ello refuerza el elemento de la historia que refleja simplemente la época e intereses del historiador. Lo que ocurría a finales del siglo XVIII es que la situación se volvía tanto peor debido al convencimiento de los «historiadores modernos» de que ellos «sabían más». Estaban persuadidos de que, a diferencia de los eruditos de épocas anteriores, ellos *sí* que trabajaban con objetividad. Además, Meiners y sus colegas confiaban insistentemente en lo que, a su juicio, constituía la calidad de sus fuentes, y no en su cantidad o incluso en su plausibilidad analógica.

Al abordar los campos que estudia *Atenea negra*, estos historiadores se negaron a aceptar las informaciones contenidas en numerosas relaciones históricas no sólo muy difundidas, sino también enormemente verosímiles, con lo cual dieron pie al rechazo global del modelo antiguo. Se despreciaron las numerosas referencias antiguas a la colonización egipcia y fenicia y los consiguientes préstamos culturales con el pretexto de que eran «de época tardía», «resultado de la credulidad del autor» o simplemente «poco fiables». Más aún, los especialistas llegaron a rechazar todos aquellos datos que no fueran de su gusto apelando a las múltiples contradicciones existentes en los textos antiguos, o al hecho incluso de que su información se oponía a los cánones recién establecidos por las ciencias de la naturaleza. No obstante, el modelo antiguo tardaría aún unos cuarenta años en ser desechado debido en buena parte al peso que seguía teniendo la tradición en la mentalidad de las gentes, y también a la falta de unas fuentes antiguas lo suficientemente buenas como para oponérsele. Una vez derribado el modelo antiguo, los especialistas se vieron obligados a basar sus opiniones en lo que ellos llamaban «disentimiento tácito» o «refutación por omisión» de los autores antiguos que, por las razones que fueran, no hacían alusión a las colonizaciones.[108]

Pese a la relación existente entre la «crítica de las fuentes» y el nuevo espíritu científico, es importantísimo señalar que este método no surgió en la Francia positivista ni en la Inglaterra empirista, sino en la Alemania romántica. Por ejemplo, el propio Meiners empleó las nuevas técnicas de la erudición para escribir unas historias románticas y «progresistas» de los pueblos, a los que divide categóricamente en blancos, valientes, libres, etc., y negros, feos, etc. El elenco arrancaba de los chimpancés y, pasando por los hotentotes, llegaba hasta los germanos y los celtas.[109]

Una jerarquía racial más prudente y sistemática es la que estableció J. F. Blumenbach, catedrático de historia natural de la Universidad de Gotinga. Su

libro *De Generis Humani Varietate Nativa*, aparecido en 1775, fue el primer intento de efectuar un estudio «científico» de las razas humanas al estilo de la historia natural de Linneo, publicada unos cuantos decenios antes. Blumenbach, sin embargo, no podía aplicar a los seres humanos la definición de especie dada por Linneo, esto es, la de una población que cría y produce retoños fértiles. No era progresista ni creía en la poligénesis, esto es: la teoría que niega la tradición bíblica sobre la creación del hombre en un solo momento y afirma que las distintas «razas» fueron creadas por separado. Blumenbach creía, por el contrario, en una creación única del hombre perfecto. En realidad, la explicación que Blumenbach daba a las diferencias «raciales», a su juicio importantísimas, seguía el modelo eurocéntrico planteado a comienzos de siglo por el naturalista Buffon. Según este autor, el tipo *normal* de especie humana presente en Europa habría degenerado en otros continentes debido a las lamentables condiciones climáticas reinantes en ellos: los individuos, en consecuencia, se habrían vuelto demasiado grandes, o demasiado pequeños, demasiado débiles o demasiado fuertes, con un color de piel excesivamente brillante o bien demasiado desvaído, etc.[110]

Blumenbach fue el primero en popularizar el término «caucásico», que utilizó por primera vez en la tercera edición de su gran obra, aparecida en 1795. En su opinión, la raza blanca o caucásica era la primera, más hermosa y dotada de más talento de cuantas existen, degeneración de la cual serían los chinos, los negros, etc. Blumenbach aducía razones «científicas» y «raciales» para justificar el curioso nombre de «caucásico», por considerar que los georgianos eran el pueblo de «raza blanca» más hermoso. No obstante, la cosa no paraba aquí. En primer lugar, estaba la creencia religiosa —popularizada en el siglo XVIII por Vico— según la cual cabría pensar que el hombre habría reaparecido después del Diluvio y, como es bien sabido, el arca de Noé se depositó en el monte Ararat, en la vertiente meridional del Cáucaso.[111] Estaba además la tendencia, cada vez más dominante en el romanticismo alemán, de situar los orígenes de la humanidad, y por tanto de los europeos, en las montañas de Oriente y no en los valles del Nilo y el Éufrates, como creían los antiguos. Como dice Herder: «Escalemos fatigosamente las montañas hasta alcanzar la cima de Asia».

Herder situaba la cuna del hombre en el Himalaya, si bien en la búsqueda de los orígenes propia del romanticismo la idea dominante hasta finales del siglo XIX fue en general que la humanidad, al menos en su forma más pura, esto es, el pueblo ario, procedía de las montañas de Asia.[112] Una de las ventajas de esta teoría de los orígenes asiáticos era que situaba a los germanos más cerca de las raíces de la humanidad que a los demás pueblos de la Europa occidental; este aspecto, sin embargo, sería explotado con mucha más eficacia durante el siglo XIX.

Teniendo en cuenta la época en que vivió, Blumenbach demuestra su carácter convencional al incluir entre los pueblos caucásicos a «semitas» y «egipcios». Sin embargo, aunque no he sido capaz de rastrear con mucha precisión este detalle, parece evidente que ya en esta época se relacionaba directamente caucásico y ario, término de nuevo cuño que empezó a utilizarse hacia los años

1790.[113] Según la tradición, el Cáucaso era el lugar donde fue relegado y castigado Prometeo, héroe al que se consideraba símbolo de Europa entera. No sólo era hijo de Iápeto, identificado con grandes visos de verosimilitud con el bíblico Jafet, tercer hijo de Noé y antepasado de los europeos, sino que el carácter heroico, provechoso y abnegado de su acción —esto es, el robo del fuego en beneficio de la humanidad— no tardó en ser considerado típicamente ario. Gobineau veía en él al antepasado de la principal familia de hombres blancos y en pleno siglo XX un ultrarromántico como Robert Graves llega a sugerir que el nombre *Prometheus*, «Prometeo», significa «esvástica».[114]

Igualmente en la década de 1780 otro profesor de Gotinga, A. L. Schlözer, intentó establecer la existencia de una familia lingüística «jafetita», en la que se incluirían la mayoría de las lenguas posteriormente denominadas indoeuropeas. Aunque no lo consiguió, sí que logró implantar el concepto de lenguas «semíticas».[115] Sin embargo, la figura dominante en los estudios semitistas de la Universidad de Gotinga fue su maestro J. D. Michaelis, que se caracterizaba por ser el mayor hebraísta de su época y por su extraordinario antisemitismo.[116]

Como probablemente habrá quedado claro, en el período que va de 1775 a 1800 Gotinga no sólo logró implantar muchas de las formas institucionales presentes más tarde en otras universidades, sino que sus profesores fueron en buena parte los autores y responsables del marco intelectual en el que se inscribirían las investigaciones y publicaciones realizadas en las disciplinas recién creadas. No cabe duda de que, en este selecto ambiente, donde mejor cuajaron los fermentos intelectuales fue en el terreno de la filología clásica, especialidad que más tarde recibiría el nombre más rimbombante de *Altertumswissenschaft* o «ciencia de la Antigüedad».[117]

La figura dominante en este campo sería la de Christian Gottlob Heyne, que estableció lazos matrimoniales con el profesorado de la ciudad al convertirse en cuñado de Blumenbach. Desde su nombramiento como catedrático en 1763 hasta su muerte acaecida en 1812, Heyne fue el personaje dominante tanto en la ciudad como en la universidad. Fundó una biblioteca que enseguida se convirtió en una de las mejores de Europa y fue uno de los principales promotores del «moderno» humanismo profesional.[118] Heyne impulsó la creación de la enseñanza secular, inspirada en el método socrático, en la que se desarrollaría la crítica de las fuentes.

Como cabría imaginar, una de las víctimas más habituales de la crítica de las fuentes fue el modelo antiguo, así como las referencias favorables a Egipto presentes en los textos griegos.[119] La crítica de las fuentes podría compararse con el empleo del análisis factorial en demografía y con los coeficientes intelectuales, sobre los cuales dice Stephen Gould que

> prácticamente todos sus procedimientos surgieron simplemente como meros intentos de justificar determinadas teorías de la inteligencia. El análisis factorial, aunque en el fondo se trate de pura matemática deductiva, fue inventado en un contexto social y con una finalidad muy concreta. De modo que, pese al carácter irrebatible de sus fundamentos matemáticos, su constante empleo como medio para conocer la estructura física del intelecto ha significado que desde un principio se viera contagiado de graves errores conceptuales.[120]

Heyne había conocido a Winckelmann cuando no era más que un joven bibliotecario en Dresde, aunque más tarde, desde su puesto de académico «profesional» llegara a criticar sus obras, pese a hallarse, sin duda alguna, profundamente influido por el apasionado neohelenismo de este autor.[121] Como dice Rudolf Pfeiffer: «... Precisamente fue el influjo de Winckelmann lo que diferenció los estudios de Heyne, sus amigos y discípulos, de los de los demás especialistas de su tiempo».[122]

El historiador moderno de la ciencia Steven Turner insiste en este punto en su trascendental obra acerca de la transformación de los eruditos, *Gelehrte*, de corte tradicional en académicos «profesionales»:

> A través de Heyne, el neohumanismo tuvo unos efectos vigorizantes similares sobre el cultivo de las clásicas y su «imagen pública». A lo largo de toda su carrera, Heyne intentó establecer nuevos vínculos entre el saber filológico tradicional de la universidad y la academia, y las corrientes del neohelenismo estético y el clasicismo de Weimar, desarrollados al margen de la universidad.[123]

Heyne constituye la cima de lo que podríamos denominar «positivismo romántico». Como dice Frank Manuel:

> Su [de Heyne] rigor científico era impecable, sus ediciones de textos se inscriben dentro de la mejor tradición, pero, pese a las apariencias de su erudición, el espíritu que lo animaba, lo mismo que a tantas otras generaciones de *Gelehrte* alemanes, era el mismo helenismo romántico que se apoderó de sus compatriotas literatos durante el siglo XVIII.[124]

Heyne se hallaba fascinado por los viajes ultramarinos y los pueblos exóticos. Teniendo en cuenta la importancia que en la vida universitaria alemana tenía el hecho de casarse con la hija de un catedrático, el que fuera cuñado de Blumenbach resulta menos significativo que el hecho de que sus dos yernos tuvieran que ver con los viajes a ultramar. A uno de ellos, Heeren, nos referiremos en el capítulo 6; el otro, mucho más famoso que el primero durante el siglo XVIII, fue Georg Forster, que había navegado en compañía del capitán Cook y había escrito una relación de su viaje alrededor del mundo. A su radicalismo político y su repugnancia por la explotación del hombre —aunque no fuera blanco— se unía su rechazo a desechar la posibilidad de la poligénesis. Heyne y Forster se adoraban mutuamente y mantuvieron una amplia correspondencia, buena parte de la cual trata de los climas tropicales y de temas antropológicos.[125]

A Heyne no le interesaba particularmente el cristianismo. No obstante, cuando las posiciones se polarizaron a partir de 1789, se convirtió en un vehemente defensor del *statu quo*. Sus apasionados ataques contra la Revolución francesa no pueden explicarse sin más como mera reacción de furia contra Georg Forster, quien no sólo se trasladó a París para participar activamente en la Revolución, sino que abandonó a su esposa, la hija de Heyne, por la mejor amiga de ésta, Caroline Michaelis, hija del célebre semitista.[126]

Cabría explicar también la furia de Heyne a partir de su directo interés en el mantenimiento del *statu quo* tanto en Hannover como en Alemania, actitud que no le impidió en absoluto colaborar con las fuerzas de ocupación francesas con objeto de proteger a su amada universidad. Por consiguiente, lo más probable es que muchos discípulos y seguidores de Heyne colaboraran con Prusia en su lucha contra Francia y las ideas revolucionarias. En resumen, es evidente que el padre por todos reconocido de la *Altertumswissenschaft*, exportada más tarde a Gran Bretaña y a Norteamérica bajo el nombre de «clásicas», fue un típico producto de Gotinga, con el deseo de reforma y no de revolución propio de esta universidad, su profundo interés por los criterios étnicos y raciales y la exhaustividad de su saber. Además, tanto la disciplina como su creador se caracterizaban por su actitud contraria a la Revolución francesa y al desafío que ésta suponía para el orden tradicional, la religión y la preocupación por las diferencias y desigualdades de las distintas razas. Y compartían también en definitiva el apasionado romanticismo y el neohelenismo propio de los círculos progresistas alemanes de finales del siglo XVIII.

5. LA LINGÜÍSTICA ROMÁNTICA: ASCENSO DE LA INDIA Y CAÍDA DE EGIPTO, 1740-1880

Examinaremos ahora la caída del modelo antiguo, hecho que, pese a verse afectado por un marco histórico semejante y por las mismas fuerzas sociales e intelectuales, deberíamos distinguir del ascenso del modelo ario ocurrido unos veinte años después. El presente capítulo empieza estudiando la fascinación por el sánscrito y otras lenguas indias que se produjo durante el último cuarto del siglo XVIII, y el impacto que este hecho tuvo sobre la manera de entender las relaciones existentes entre las diversas lenguas europeas. Hacia la década de 1830, la situación había conducido ya a la idea general de que existía una familia lingüística indoeuropea que, dado el ambiente racista de la época, dio paso rápidamente a la noción de «raza aria» indoeuropea. Esta pasión por la India supuso asimismo la sustitución de Egipto por este país como antepasado exótico de Europa. En esta ocasión, sin embargo, la genealogía no se planteaba en términos de transmisión de la filosofía y de la razón, sino como una relación de «sangre» y parentesco, propia del romanticismo.

Pero volvamos al modelo antiguo. A partir de los años 1780, la intensificación de los sentimientos racistas y la nueva creencia en la importancia capital de los factores «étnicos» como principio explicativo de la historia adquirieron una importancia crucial para la idea que se tenía del antiguo Egipto. Poco a poco fueron marcándose las diferencias entre los egipcios y los nobles pueblos caucásicos, y fue haciéndose cada vez más hincapié en la naturaleza «negra» y africana de los primeros. Así pues, fue haciéndose cada vez más insoportable la idea de que pudieran ser los antepasados culturales de los griegos, compendio de los pueblos occidentales y verdadera infancia de Europa. Se produjo, además, una nueva crisis entre la mitología egipcia y el cristianismo tras la publicación de las obras de Dupuis, que representaban la contrapartida ideológica y teológica del ataque lanzado por la Revolución francesa contra el orden social europeo. Sólo en este marco histórico es posible entender la tormentosa carrera de Champollion durante el período reaccionario que va de 1815 a 1830. Pese a ser revolucionario declarado y partidario entusiasta de Bonaparte, uno de sus primeros descubrimientos supuso un mentís a algunas de las teorías de los defensores de Dupuis, de modo que tanto su persona como su desciframiento

del egipcio fueron saludados con simpatía por la Iglesia y la nobleza de la Restauración. Por otra parte, su defensa de la superioridad de Egipto sobre Grecia y su credo político contribuyeron a azuzar los ánimos de los helenistas y los especialistas en indio, que continuaron haciendo todo lo posible para frenar su promoción académica.

Poco antes de su muerte, acontecida prematuramente en 1831, Champollion se enfrentó a la ortodoxia cristiana al adelantar la fecha de la civilización egipcia.

Por consiguiente, cuando murió, se hallaba enfrentado tanto a los cristianos como a los helenistas, y la egiptología, pese a la fascinación popular que ejercía la tierra del Nilo y el respeto que en cierto modo seguía sintiendo por ella la masonería, entró en un período de decadencia que se prolongaría durante los veinticinco años sucesivos. Su lenta recuperación no comenzaría hasta finales de los años cincuenta del pasado siglo. Entre 1860 y 1880 hubo un período de enfrentamiento entre el espíritu de Champollion, de una parte, y el racismo predominante y la pasión suscitada por Grecia, de otra; a partir de 1880, sin embargo, la egiptología fue adaptándose y subordinándose a la disciplina dominante, esto es: a la filología clásica.

Desde esa fecha no han dejado de sonar ciertas voces discordantes, según las cuales la civilización egipcia habría poseído en efecto, cuando menos, parte de las elevadas ideas religiosas, filosóficas y científicas que los antiguos le atribuían. No obstante, ha predominado la idea general de que, pese a los avances alcanzados en el terreno de la ciencia, los egipcios nunca estuvieron «verdaderamente civilizados», y de que el respeto que los griegos sentían por su cultura no era sino fruto de la ilusión. Las discrepancias existentes entre esta «línea oficial», por una parte, y los monumentos conservados, así como los testimonios antiguos, por otra, han hecho surgir numerosas «contraculturas» y «contradisciplinas».

Al final del presente capítulo estudiaremos dos de estas tendencias. La primera es la teoría del «difusionismo», propugnada por un experto en anatomía y antropología física, Elliot Smith, según el cual la civilización egipcia fue obra de una población asiática inmigrante, que se habría encargado de difundirla a Europa y al resto del mundo. La segunda es la escuela de los «piramidólogos», cuyos miembros más prudentes afirman que las pirámides fueron construidas según los planos ideados por ciertos arquitectos caracterizados por unos conocimientos muy sofisticados de astronomía y matemáticas. El capítulo concluye con un examen de las posibilidades que existen de que estas «herejías» confluyan en un futuro con la egiptología ortodoxa.

El nacimiento del indoeuropeo

A los románticos les interesó siempre sobremanera la lengua. Según ellos, las lenguas son siempre algo especial, es decir, se hallan vinculadas especialmente a un lugar, a un paisaje y a un clima determinados. Por lo tanto, son concebidas como expresión individual de un pueblo concreto, que, como tal,

deben ser apreciadas. Herder se hallaba obsesionado por la lengua y en especial por la expresión hablada. Siguiendo el entusiasmo que Homero despertaba en Inglaterra, a Blackwell y al filósofo místico alemán Hamann, Herder negaba que el pensamiento y la razón fueran anteriores a las palabras; de este modo, se enfrentaba a la predilección por los signos visuales, por los jeroglíficos egipcios y los caracteres chinos propia de la Ilustración, según la cual este tipo de escritura expresaba ideas universales no manchadas por ningún elemento fonético. Para Herder y los románticos, en cambio, la finalidad primordial de la lengua no era transmitir una razón, sino expresar un sentimiento, y ese era precisamente el motivo de su admiración por el alemán y el griego. Como hemos visto, a mediados del siglo XVIII el griego no se valoraba como medio de expresión lingüística de una filosofía, sino por sus cualidades poéticas.[1]

Este interés de Herder y los demás románticos por la lengua tuvo una importancia capital para el desarrollo de la gramática histórica. Además, podemos ver la influencia romántica en los dos principales modelos típicos de esta disciplina, a saber, el árbol y la familia, que, junto con su enorme atractivo estético y progresista, se hicieron popularísimos en todos los estudios, tanto de letras como de ciencias, del siglo XIX. En el terreno de la lingüística histórica, y sobre todo en los primeros estadios de la nueva disciplina, resultó muy útil la idea de que los comienzos de una lengua tenían que haber sido siempre muy sencillos, con sucesivas ramificaciones y divergencias producidas posteriormente por cambios específicos y regulares, de los cuales siempre cabía hacer una lista. Por otra parte, el árbol y la familia no permiten «dar marcha atrás», hablar de mezclas y convergencias, y muestran una tendencia teleológica, esto es, presuponen que cada lengua comporta una naturaleza última, ínsita ya en sus comienzos, que no se ve afectada de manera decisiva por los contactos habidos *a posteriori*.[2] Anticipándonos a lo que estudiaremos en los capítulos 7 y 8, nos limitaremos a comentar aquí que en buena parte este fue el motivo de que a finales del siglo XIX la gramática histórica estuviera ya moribunda.

Antes de llegar a esta situación, sin embargo, la gramática constituyó uno de los campos más excitantes de la vida intelectual. Ya hemos mencionado, tanto al hablar de la obra del abate Barthélemy como del desarrollo de la Universidad de Gotinga, el hecho de que Schlözer llegó a establecer la existencia de la familia de lenguas semíticas. Hacia 1820, algunos eruditos, en particular el danés Christian Rask y el discípulo de Herder, Franz Bopp, rastrearon sistemáticamente la relación existente entre la fonética y la morfología de la mayoría de las lenguas europeas.[3]

Es evidente que esta labor tenía mucho que ver con la taxonomía racial sistemática recientemente instaurada. Del mismo modo que los caucásicos procedían de las montañas de Asia, se suponía también que las lenguas europeas tenían ese origen. Resulta significativo comprobar que del mismo modo que los germánicos eran considerados los representantes más puros de la raza caucásica por haber sido los últimos en abandonar la *Urheimat* o tierra original, se pensaba también que la lengua germánica era más pura y más antigua que las demás lenguas de la familia. De ahí que en alemán la familia lingüística

recién descubierta fuera bautizada con el nombre de *Indogermanisch*, «indogermánico», término acuñado en 1823 por el especialista alemán en antiguo indio H. J. Klaproth.[4] Sin embargo, el propio Franz Bopp se sumaba a los especialistas de otros países que preferían el término «indoeuropeo», empleado por vez primera en 1816 por Thomas Young.[5]

Los devaneos con el sánscrito

La utilización del prefijo «indo-» tenía que ver con la nueva pasión que suscitaban la India y el sánscrito. En su fascinante libro titulado *La Renaissance orientale*, publicado en 1950, el intelectual francés de comienzos del siglo XX Raymond Schwab estudia el interés cada vez mayor por las culturas y las lenguas india e irania que caracterizaron a la penetración colonial francesa y británica en el subcontinente asiático. Como ocurrió con muchos otros desarrollos artísticos e intelectuales del siglo XIX, la primera persona que introdujo la idea de «Renacimiento oriental» fue el lingüista y ardiente defensor del romanticismo Friedrich Schlegel. En su obra *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Schlegel comentaba que

> el estudio de la literatura india exige de sus cultivadores y mecenas una actitud semejante a la de cuantos en la Italia y la Alemania de los siglos XV y XVI se vieron devorados por el aprecio de la hermosura de los estudios clásicos, haciéndoles alcanzar en brevísimo tiempo tal importancia, que el influjo de este saber recién recuperado produjo un cambio y una renovación en la forma de todos los conocimientos y ciencias y, por así decir, del mundo entero.[6]

El título del libro de Schwab, *La Renaissance orientale*, corresponde al de un capítulo de una obra de Edgar Quinet aparecida en 1841. Quinet, y luego Schwab, se basaban en dos criterios bastante similares. En primer lugar, en la idea de que el nuevo orientalismo habría significado una superación del neoclasicismo.[7] Hacia la década de 1840 se desarrolló una posible modificación, por lo demás no muy verosímil, de esta idea, a saber: la pretensión de que el orientalismo, junto con el medievalismo, habría adelantado al clasicismo. Semejante opinión se hizo, sin embargo, totalmente insostenible a finales del siglo XIX debido al triunfo de Grecia y Roma y al abandono de la antigua India, de modo que la tesis de Schwab tiene un valor meramente anticuarista.

La segunda idea que se oculta tras el Renacimiento oriental constituye uno de los mitos de la historia de la ciencia, según el cual ciertos individuos son capaces de crear la luz, el orden y la ciencia a partir de las tinieblas, la confusión y la superstición. Ello supondría que, antes del romanticismo, los hombres no habrían sabido lo que es «el Oriente» ni les habría preocupado saberlo, y que éste no habría sido *descubierto* hasta finales del siglo XVIII. Si bien es cierto que durante la Ilustración no faltó quien pensara que Egipto pertenecía a Occidente y no a Oriente,[8] también lo es, como he intentado demostrar en los capítulos anteriores, que mucho antes de 1750 se produjo un notable interés

por Egipto y China, llegándose a poseer unos conocimientos bastante amplios sobre estos dos países. Aunque para los pensadores de la Ilustración tuviera menos interés que Egipto y China, también la India era conocida en el siglo XVII y en la primera mitad del XVIII. Los brahmanes indios eran menos admirados que los sacerdotes egipcios o los sabios chinos, pero en cierto modo eran sus equivalentes funcionales en la crítica general de las instituciones y la religión europeas.

Naturalmente, los sabios indios conocieron siempre la versión clásica de su lengua, el sánscrito, y desde finales del siglo XVII se tenía conocimiento de ella en Occidente.[9] De ese modo se desarrolló la idea general, expresada por sir William Jones en 1786, de que el sánscrito, respecto al griego y al latín,

> tiene más afinidades, tanto en las raíces verbales como en las demás formas de la gramática, de las que pudieran atribuirse a la simple casualidad; unas afinidades tan fuertes, de hecho, que ningún filólogo podría examinarlas sin llegar al convencimiento de que las tres lenguas surgieron de una fuente común, quizá ya perdida; por razones parecidas, aunque no tan irrebatibles, cabría suponer que el gótico y el celta, aunque confundidos con un idioma muy distinto, tuvieron el mismo origen que el sánscrito.[10]

Los especialistas británicos y alemanes del siglo pasado no podían soportar la idea de que sus idiomas fueran resultado de una mezcla impura de lenguas. En cualquier caso, al margen de ese hecho, el postulado que acabamos de enunciar, caracterizado por una sencillez admirable y basado —fijémonos bien— en criterios de verosimilitud, constituye la base de la lingüística indoeuropea y de toda la gramática histórica en general.

El establecimiento de este parentesco lingüístico significaba que la lengua y la cultura de la India pasaban a un tiempo a ser exóticas y familiares, cuando no ancestrales. Semejante idea surgió en realidad porque, pese a la prudencia manifestada por Jones al afirmar que el sánscrito y las lenguas europeas tenían probablemente un antepasado común desconocido, casi todo el mundo pensaba que el sánscrito constituía la lengua indoeuropea originaria. Semejante vínculo, junto con la seguridad proporcionada por las tradiciones indias que hacían de los brahmanes los descendientes de los conquistadores «arios» procedentes de las montañas de Asia central, se ajustaba perfectamente a la idea del romanticismo alemán según la cual la humanidad entera y la raza caucásica en particular habían surgido en las cordilleras del Asia central.[11] Tal es la fuerza que se ocultaba tras el entusiasmo inaudito que despertaron todos los aspectos de la cultura india entre las décadas de 1790 y 1820. A corto plazo, sin embargo, el impacto de Jones fue mayor en el terreno de la literatura que en el de la lingüística, y sus traducciones de los textos poéticos indios fueron acogidas con verdadero fervor en toda Europa.[12] Todos los poetas lakistas sufrieron el influjo de la literatura india, y ya en 1791 escribía Goethe: «Con mencionar el nombre de *Shakuntala* [título de un poema indio traducido por Jones] todo está dicho».[13] Recordemos también que en 1798 Napoleón llevó

a la campaña de Egipto un ejemplar de los *Vedas* entre sus efectos personales.[14]

En el mundo universitario, el resultado de todo este entusiasmo fue la creación de numerosas cátedras de sánscrito y el establecimiento de las bases de esta disciplina que, junto con los estudios alemanes de ***indogermánico***, llegaron a desafiar el monopolio que ostentaban el latín y el griego como únicas lenguas antiguas.[15] Ello no significa que los estudios de sánscrito y alemán supusieran una amenaza seria para los estudios clásicos, aunque así lo creyeran algunos especialistas, como K. O. Müller en la década de 1820 y Salomon Reinach hacia la de 1890.[16]

En sus comienzos, la nueva disciplina académica se estudió principalmente en Gran Bretaña y en Francia, países que tenían intereses coloniales en la India. Pero el ritmo de los trabajos realizados en Inglaterra no tardó en aminorarse e incluso los estudios franceses de sánscrito enseguida se vieron superados por los realizados en la Alemania romántica. Las dos figuras dominantes en este campo fueron Friedrich von Schlegel y su hermano Wilhelm, primer catedrático de sánscrito de Bonn. Incluso una personalidad menos apasionada como la de Wilhelm von Humboldt daba gracias a Dios por haberle permitido conocer los *Bhagavad Gita*.[17]

La lingüística romántica de Schlegel

Veinte años antes, en 1803, la pasión de Friedrich Schlegel por la India se manifestaba aún con menos pudor cuando decía: «Todo, absolutamente todo tiene origen indio».[18] También Schlegel fue el primero en hacer hincapié, enfrentándose con la tradición bíblica acerca de la Torre de Babel y la mayoría de los pensadores de época posterior, en el hecho de la poligénesis lingüística. Concretamente, afirmaba que existía una diferencia categórica entre la familia indoeuropea y todas las demás lenguas, y atacaba a William Jones y sus contemporáneos por haber querido ver algún parentesco entre las lenguas semíticas y el indio.[19]

Aunque él nunca llegara a manifestarlo claramente, el concepto de raza aria podría remontarse también a Schlegel. Su apasionado romanticismo y su convicción de la superioridad de la raza india antigua bastaban para superar la absoluta falta de pruebas documentales y dar una respuesta fácil al «problema egipcio» que acababa de plantearse, a saber: ¿cómo podían unos africanos haber producido una civilización tan elevada? Según Schlegel, la respuesta era que Egipto había sido colonizado y civilizado por indios. Tan convencido estaba de esta teoría, que citaba entre las pruebas de la magnificencia de la raza india la grandiosidad de la arquitectura egipcia.[20] Esta idea de los orígenes indios de Egipto se mantuvo vigente durante todo el siglo XIX y volveremos a encontrarnos con ella en Gobineau.

Pese a su interés por todo lo racial, Schlegel nunca perdió de vista la importancia primordial de la lengua, y así distinguía entre dos tipos de lenguajes, las «nobles» lenguas flexivas, y las menos perfectas, esto es, las que no se fle-

xionan. Las primeras tendrían un origen espiritual, mientras que las otras tendrían una procedencia «animal».[21] En su opinión, sólo a través de la flexión propia de las lenguas basadas en el indio podía darse una inteligencia clara y penetrante, así como un pensamiento elevado y universal.[22]

Resulta bastante curiosa la escasa impronta que dejó Schlegel en los nazis. Ello se debe al escaso antisemitismo de sus teorías políticas —defendía, por ejemplo, la emancipación de los judíos—, demostrado también en el terreno personal al casarse con la hija del célebre filósofo judío Moses Mendelsohn.[23] Alababa asimismo la «fuerza sublime y la energía sin par de las lenguas árabe y hebraica», si bien, afirmaba a continuación, «ocupaban el nivel más elevado de su correspondiente rama».[24] A veces llega a calificarlas de lenguas híbridas, con rasgos mixtos «espirituales» y «animales».[25] No obstante, ello no las libraba de ser relegadas a una categoría inferior. Schlegel creía también que la cultura hebrea había recibido una fuerte influencia egipcia, que a su vez, no lo olvidemos, procedía de la cultura india.[26] Además, teniendo en cuenta que Friedrich Schlegel fue uno de los primeros en vincular los conceptos de lengua y raza, su teoría de la poligénesis del lenguaje se hallaba evidentemente relacionada con las actitudes de la época en torno a la poligénesis del hombre.[27]

En definitiva, Schlegel se adelantó a su tiempo al allanar el terreno para la introducción de los conceptos de raza aria y raza semita. Sin embargo, estas ideas tardarían aún otros cuarenta o cincuenta años en ser tomadas en serio: desde el punto de vista externo, el potencial del antisemitismo racial no era aún lo bastante fuerte, y desde el punto de vista interno, este enfoque aún mostraba muchas incongruencias.[28] Schlegel hacía mucho hincapié en distinguir categóricamente entre afijación —esto es, la adición externa de sufijos u otras partículas a una palabra base— y la *flexión*, mecanismo que supondría la modificación interna de la «raíz» de una forma, en su opinión, orgánica.[29] Para desgracia de la superioridad indoeuropea, las lenguas semíticas conocen justamente ese tipo de modificación, y hasta el propio término «raíz» ha sido tomado de la gramática hebrea.[30] Por consiguiente, los lingüistas posteriores se vieron obligados a colocar a las lenguas semíticas en el nivel superior, junto con el indoeuropeo. Al mismo tiempo, la sugerencia lanzada por Barthélemy en la década de 1760 en el sentido de que habría una afinidad fundamental y exclusiva entre las lenguas «fenicia» y copta, prácticamente no fue tomada en serio durante todo el siglo XIX. Por otra parte, hasta después de la segunda guerra mundial no se admitió la idea de que existiera una «superfamilia» lingüística semito-camita o afroasiática, en la que se incluirían el semita, el egipcio y otras lenguas africanas.[31]

La otra gran modificación de las ideas de Schlegel que llevaron a cabo los lingüistas de mediados del siglo XIX se refiere al «progreso». Schlegel tuvo un papel primordial en la transformación de la filología de mera historia de las lenguas en la interpretación del lenguaje como una fuerza más que contribuye a la gestación de la historia. Por eso incorporó también en parte dentro de su pensamiento la idea de «progreso». En cualquier caso, las ideas de Schlegel eran muy anticuadas, por cuanto consideraba regresivas a las lenguas «espiri-

tuales» como el indio. Es decir, al haber sido formadas de manera perfecta, habían sufrido en mayor o menor grado una decadencia, mientras que en las lenguas «animales», por el contrario, se daba un «progreso» a medida que iban haciéndose más complejas.[32] También a este respecto, pues, los lingüistas de época posterior, mejor afincados que Schlegel en el paradigma «progresista», hubieron de modificar sus ideas y explicar la superioridad y la inferioridad de las lenguas en función del lugar que relativamente ocupen en la escala evolutiva.

También los lingüistas ingleses y franceses estaban seguros de la superioridad de las lenguas indoeuropeas respecto a todas las demás. No obstante, al hablar unos idiomas caracterizados por un grado relativamente escaso de flexión, no mostraron demasiado entusiasmo por las ideas de Schlegel en este sentido, por cuanto implicaban que el sánscrito, el griego, el latín y el alemán eran las únicas lenguas adecuadas para ejercitar la filosofía y la religión. Los especialistas alemanes, en cambio, pese a las modificaciones mencionadas anteriormente, se mostraron partidarios de este nuevo esquema o bien lo aceptaron abiertamente. Wilhelm von Humboldt, por ejemplo, ve un progreso en el paso que media entre las lenguas aglutinantes y las flexivas, y considera también que existe una diferencia categórica entre unas y otras.[33]

Wilhelm von Humboldt fue un genio polifacético que sentó las bases de las gramáticas del vasco y de las lenguas malayo-polinésicas, entre otras. No obstante, como ya hemos dicho, sentía una pasión muy distinta por el sánscrito. En su opinión, por ejemplo, la complicada y variadísima flexión del sánscrito lo hacía superior al chino, que es una lengua «aislante», con menos flexión aún que el inglés. En un brillante artículo suyo en torno al chino escrito en la década de 1820, Humboldt se ve obligado a admitir que, aunque sus palabras no se modifiquen, el chino es tan capaz de expresar un pensamiento lógico como la mejor lengua indoeuropea.[34] Por otra parte, afirma que el carecer de flexión impide en él «la libre elevación del pensamiento», que requeriría unas determinadas formas gramaticales como guía.[35] Así pues, no era sólo la escritura china la que era estática, sino que también la propia lengua hablada se consideraba carente de la energía emocional imprescindible, según los románticos alemanes, en una lengua. Probablemente la escasa flexión de sus idiomas respectivos hizo que los románticos ingleses y franceses no dieran mucha importancia a este hecho.

La ecuación flexión:libertad resumiría claramente la distinción que establecían los románticos entre la rígida sinofilia de la Ilustración y el amor que ellos sentían por su antepasado, la lengua india.[36] Hacia los años 1820, la admiración restringida por el chino demostrada por Humboldt y sus estudios de otras lenguas distintas de las indoeuropeas servían para caracterizarlo como miembro de la vieja generación. Los jóvenes surgidos de la Ilustración eran más rigurosos: a ellos sólo les interesaba casi exclusivamente el indoeuropeo.

EL RENACIMIENTO ORIENTAL

Quinet y Schwab afirman que este adelanto inaudito experimentado por los estudios indios no fue sino el núcleo de un «Renacimiento oriental», que, en opinión de Schwab, se hallaría intrínsecamente relacionado con el romanticismo, y de nuevo ambos eruditos vinculan este movimiento con los grandes desciframientos efectuados en el siglo XIX.[37] Si bien es cierto que el desciframiento del cuneiforme lo empezó en 1800 un erudito romántico de Gotinga, el profesor G. F. Grotefend, que consiguió leer los nombres de los reyes persas, yo intentaré demostrar en este capítulo que el desciframiento, mucho más impresionante, de los jeroglíficos egipcios se debió no ya al romanticismo o al Renacimiento oriental, sino en buena parte a la tradición egipcio-masónica y al espíritu científico de la Revolución francesa.[38]

No obstante, la idea de que el Renacimiento oriental, como pretende Schwab, tuvo que ver con el establecimiento del orientalismo como disciplina académica, está plenamente justificada, cuando menos en parte. El árabe había sido una lengua culta a comienzos de la Edad Media, y desde entonces había venido enseñándose, aunque de forma no continuada. En cualquier caso, su situación como disciplina académica moderna no se regularizó hasta que en 1799 Sylvestre de Sacy fue nombrado profesor de la recién fundada École de Langues Orientales Vivantes de París, circunstancia relacionada a todas luces con la campaña de Egipto. No cabe duda alguna de que la personalidad de De Sacy, tanto en su condición de docente del nuevo orientalismo y sus arcanos como de defensor ardiente de la monarquía, encaja perfectamente con el modelo romántico y conservador propio del Renacimiento oriental.[39] Si en Francia eran necesarios los conocimientos de árabe tanto para la campaña de Egipto como para la conquista de Argelia, emprendida en 1830, en Alemania no ocurría lo mismo, de ahí el poco interés suscitado en este país por los estudios arábigos. Además, como ha señalado Edward Said, el orientalismo heredó en buena parte el tradicional odio al islam como representante genuino de los enemigos de la cristiandad.[40] Dentro de este contexto cabe señalar como dato de capital importancia que durante los años veinte del pasado siglo, década fundamental en el desarrollo y establecimiento de los estudios orientales, se produjo la guerra de independencia de Grecia, librada por los griegos de religión cristiana contra los turcos y egipcios musulmanes. No obstante, había muchos puntos, tanto en el terreno lingüístico como en el religioso, en los que las culturas semíticas se consideraban si no hermanas, al menos iguales a la aria (véase el capítulo 7).

En el Renacimiento oriental no entraba China. Desde el siglo XVI el chino fue bien conocido por muchos jesuitas y hacia finales del XVIII los europeos poseían un conocimiento bastante detallado del país gracias a las traducciones y resúmenes de los informes de los viajeros que lo habían visitado.[41] Desde entonces, aunque de modo intermitente, llevaba enseñándose en París la lengua china, si bien en el resto de Europa no se instituirían cátedras estables de chino hasta finales del siglo XIX. Resulta curioso observar que en Alemania los estudios de sinología permanecieron en un estado embrionario hasta finales de si-

glo, mientras que la primera cátedra de sánscrito de la Universidad de Berlín fue establecida en 1818. Como decía un sinólogo francés allá por 1898: «Alemania y Austria no han ocupado en el campo de la sinología el brillante lugar que ostentan en otras ramas de los estudios orientales».[42]

Aunque los especialistas alemanes lograron dominar los estudios de egiptología a partir de los años 1880, durante el Renacimiento oriental la mayoría de ellos se abstuvo de abordar la nueva disciplina. Más adelante, examinaremos la hostilidad demostrada hacia Champollion por los orientalistas franceses; limitémonos de momento a señalar aquí que Raymond Schwab titula una de las secciones de su libro «Los prejuicios en favor de Egipto», y que comenta: «Esta idea de que Egipto constituyó la primera influencia de Oriente sobre Occidente y también la más fundamental es completamente errónea. En realidad, el Egipto de los eruditos llegó con relativo retraso, pues no hay rastro de él hasta el siglo XIX».[43] En una nota a pie de página, Schwab pone de manifiesto lo que quiere decir con esta frase y afirma: «la debilidad que el siglo XIX sintió por Egipto vino a sustituir a la que anteriormente sintiera por la India».[44]

Todas estas afirmaciones resultan tan equívocas que se le hace a uno difícil decidir por dónde empezar a atacar. En primer lugar, estaba la hostilidad de los orientalistas hacia Egipto y la lentitud con la que se establecieron los estudios de egiptología. En segundo lugar, como hemos visto, Egipto era considerado «la primera influencia de Oriente sobre Occidente y también la más fundamental» desde la Antigüedad, mucho antes de que se produjera un interés semejante por la India. En tercer lugar, pese a la notable curiosidad que despertara Egipto durante la primera mitad del siglo XIX, siempre fue tenido por un país exótico y ajeno, es decir, su posición no tenía nada que ver con la que ocupara anteriormente como origen y cuna de la cultura europea. Precisamente en este último sentido es en el que fue sustituido por la nueva idea de la India forjada por el romanticismo.

En resumidas cuentas, es evidente que los estudios orientales, sobre todo en Alemania, pero también en los demás países, comenzaron por tener unos límites bien definidos. Las únicas regiones de Oriente por las que los primeros orientalistas demostraron sentir respeto fueron el Asia central, en la que se situaba la montañosa *Urheimat* de los europeos, y la India, considerada tierra de unos parientes lejanos a través de los cuales los europeos podían aprender muchas cosas sobre ellos mismos. Pero a finales del siglo XIX había desaparecido ya incluso el respeto por estos países.

Edward Said y R. Rashed han demostrado que en el fondo los estudios orientales supieron combinar desde sus comienzos el interés por las sociedades asiáticas con el desprecio por las mismas y la convicción de que los «orientales» no estaban capacitados para analizar y organizar sus propias culturas.[45] Los orientalistas solían destacar la enorme antigüedad de las civilizaciones de los demás continentes, y restar importancia a su desarrollo y continuación durante la Edad Media y la Edad Moderna.[46] Los eruditos occidentales podían apro-

piarse de las civilizaciones antiguas de los demás países porque, según se decía, sus modernos habitantes eran también unos intrusos o bien porque, en su decadencia, habían «perdido» la elevada cultura de sus antepasados. Las civilizaciones de época más reciente que no podían ser atacadas de esa forma eran despreciadas e ignoradas por completo, aunque, en casi todos los casos, fuera por intermedio suyo como los europeos habían tenido conocimiento de las antiguas.[47] Se afirmaba sobre todo, pese a las numerosas pruebas en contra de semejante pretensión, que sólo los europeos poseían un verdadero sentido de la historia.[48]

No cabe duda de que la labor de los primeros orientalistas fue extraordinaria, ni de que alcanzó unas cotas altísimas y, por así decir, insuperables. No obstante, el desarrollo de los estudios orientales no significó tan sólo, como pretenden Quinet y Schwab, un ensanchamiento de los horizontes del saber. En muchos sentidos supuso también un estrechamiento de la imaginación y una intensificación de los sentimientos de superioridad innata y categórica de la civilización europea respecto de todas las demás. Contribuyó a distanciar y cosificar las culturas no europeas, rebajando todas sus características distintivas a la categoría de «orientales» simple y llanamente por no ser europeas. Dichas culturas pasaban a ser consideradas «exóticas» y de paso estériles o pasivas frente al dinamismo europeo. De hecho, a partir del siglo XIX para los europeos resulta literalmente inimaginable que los pueblos de los demás continentes sean «científicos» del mismo modo que lo son ellos, o que los asiáticos o los africanos hayan contribuido de un modo significativo a la construcción de Europa.[49] Las únicas excepciones al respecto serían Irán y la India, pero estos países eran considerados parte integrante de la familia indoeuropea. Como tales, pasaban a ocupar la casilla de «antepasados exóticos» que anteriormente había sido adjudicada a Egipto y Caldea. Gobineau, por ejemplo, estaba convencido de que «las naciones de Egipto y Asiria ocupaban un lugar detrás de los habitantes del Indostán».[50]

Naturalmente, el fomento de los estudios orientales debe asociarse por fuerza, al menos en Inglaterra y Francia, a la increíble expansión del colonialismo y otras formas de dominación ejercidas por estos países sobre Asia y África por estas mismas fechas. No sólo se necesitaba una comprensión sistemática de los pueblos no europeos y de sus lenguas para controlarlos, sino que además el conocimiento de esas civilizaciones implicaba una apropiación de sus culturas y una distribución de las mismas en categorías por parte de los colonizadores con el fin de asegurar que los nativos conocieran la propia civilización única y exclusivamente a través del saber de los europeos. Ello implicaba la creación de un nuevo lazo con el que atar a las elites coloniales a las metrópolis, y este vínculo se ha revelado como un factor cada vez más importante para el mantenimiento de la hegemonía cultural europea desde que comenzó la decadencia del colonialismo directo durante la segunda mitad del siglo XX.[51]

Raymond Schwab ha puesto de manifiesto cuán a menudo aparecen en la cultura del siglo XIX los temas orientales típicos del romanticismo. Sin embargo, su conclusión de que se habría tratado de un fenómeno nuevo en el arte

europeo sería completamente errónea. El interés por otros continentes es muy anterior al entusiasmo sentido en el siglo XVIII por Egipto, Abisinia o China, descrito anteriormente. Además, el establecimiento de los misteriosos estudios orientales en el siglo XIX libró al culto sabelotodo de la penosa obligación de enfrentarse a las civilizaciones orientales y tratarlas con respeto. A diferencia de los artistas y políticos de los siglos XVII y XVIII, que se tomaban con absoluta seriedad a países como Egipto o China, los del siglo XIX podían dedicarse tranquilamente a coleccionar porcelana o a introducir temas exóticos y románticos en la literatura y el arte de su época.

Cabría relacionar estos cambios intelectuales y educativos con determinadas configuraciones nacionales de la colonización y la expansión de Europa por otros continentes. Por ejemplo, el desarrollo inicial de los estudios de indio antiguo durante los siglos XVII y XVIII fue de la mano de la necesidad que tenía la Compañía de las Indias Orientales de entender a sus súbditos y aliados «nativos». Resulta asimismo muy significativo que los tintes románticos adjudicados a la India surgieran en Alemania, país que no tenía ningún interés directo en el subcontinente asiático. En la propia Inglaterra, el especialista en indio más importante de la segunda mitad del siglo XIX fue Max-Müller, nombrado catedrático de lenguas indias de la Universidad de Oxford por recomendación del embajador de Prusia, el barón Christian Bunsen, y que conservó su carácter ciento por ciento alemán durante los cincuenta años que ocupó el cargo.[52]

LA CAÍDA DE CHINA

El hundimiento historiográfico de la cultura india, al igual que el de los semitas de la Antigüedad, no se produjo hasta finales del siglo XIX. Nos ocuparemos ahora de los primeros años de esta centuria y de la decadencia de chinos y egipcios. El triunfo absoluto del racismo, el «progreso» y la «vuelta» romántica a Europa y al cristianismo se produjeron cuando los fabricantes europeos comenzaron a sustituir los objetos suntuarios chinos tales como, por ejemplo, muebles, porcelana o seda, por sus propios productos. Lo que Europa obtuvo de este cambio no fue tan sólo provecho de tipo meramente cultural. Cuando Gran Bretaña comenzó a penetrar en el mercado chino con los algodones de Lancashire y el opio de la India, el equilibrio de la balanza comercial fue en detrimento de China, y el avance de Europa en el terreno comercial fue seguido rápidamente por nuevas iniciativas militares.

Desde 1839, cuando los británicos declararon la guerra a China para defender su tráfico de opio amenazado por el decreto de prohibición del mismo publicado por las autoridades de aquel país, hasta finales de siglo, Inglaterra, Francia y las demás «potencias» se dedicaron a atacar sucesivamente a China con el objeto de obtener nuevas concesiones, cada vez más importantes. Las fuerzas que originaron el cambio de la imagen que Occidente tenía de China fueron la necesidad de justificar la explotación y las acciones del tipo menciona-

do, el cataclismo social padecido realmente por el país —como consecuencia en buena parte de la presión europea—, y también el racismo generalizado y la «vuelta a Europa». De modelo de civilización racional, China pasó a ser considerada un país miserable en el que la tortura y la corrupción de la peor especie estaban a la orden del día. Haciendo alarde de una ironía obscena, los ingleses culpaban a China especialmente de consumir opio. En la década de 1850, Tocqueville no entendía de ninguna manera que los fisiócratas del siglo XVIII hubieran podido sentir admiración por China.[53]

También en el terreno de la lingüística podemos rastrear la pérdida de reputación de China. Como lengua aislante, el chino —junto con el copto y hasta cierto punto incluso el inglés— no encajaba muy bien en el proceso de evolución progresiva descrito por Humboldt, que conducía desde las lenguas aglutinantes a las flexivas. El lingüista alemán acarició la idea, para luego rechazarla, de que el chino era una jerga infantil y de que, por tanto, constituía la lengua de la infancia de la humanidad.[54] A mediados de siglo, estudiosos como el gran indoeuropeísta August Schleicher no se andaban con tantos miramientos. Schleicher distinguía una jerarquía evolutiva en tres estadios que iba de las lenguas aislantes, como el chino, a las aglutinantes, como el turanio (turco y mongol), y culminaba en las flexivas como el semítico o el indoeuropeo.[55]

El barón Christian Bunsen, cuya ambigüedad respecto a Egipto era tremenda, no dudaba en lo tocante a la posición lingüística, y por ende histórica, que ocupaba el chino. En su opinión, el sinismo (China) constituía el estadio más primitivo de la historia universal; tras él venía el turanismo y luego el camismo (Egipto). A continuación se habría producido el Diluvio y con él el comienzo de la verdadera historia, basada en la dialéctica existente entre los semitas y los indogermánicos.[56] Así pues, tomando como base «científica» la lingüística histórica, Egipto y China quedaban relegados al pasado antediluviano y con ello excluidos de la historia. Como vengo señalando una y otra vez, la relación entre raza y lengua era en el siglo XIX estrechísima, de ahí que la pérdida de posición de Egipto y China en el terreno lingüístico viniera seguida de una caída en su consideración anatómica y racial.

EL RACISMO A COMIENZOS DEL SIGLO XIX

El extraordinario incremento del racismo a comienzos del siglo XIX trajo consigo para chinos y egipcios una posición cada vez más baja en la clasificación «racial». Pese a la reacción en contra de la Revolución francesa y al resurgimiento del cristianismo, uno de los puntos claves de la doctrina cristiana que no logró recuperar la posición ocupada hasta entonces fue el que se refiere a la unidad de la especie humana. Tras el ligero retroceso sufrido durante la década evangélica de 1820, la poligénesis logró incluso resucitar, si bien el período que va de 1800 a 1850 se caracterizó por un intenso esfuerzo destinado a descubrir las bases anatómicas que determinaban las diferencias raciales «conocidas» por todo europeo culto que se preciara.[57] La ausencia de conclusio-

nes definitivas en este sentido no afectó a la opinión general que se tenía sobre la cuestión; quizá contribuyera, sin embargo, a que muchos eruditos particularmente precavidos siguieran recurriendo a la lengua para explicar las, a su juicio, desigualdades evidentes entre los pueblos. Fuera cual fuese la forma que adoptase, el nuevo principio de etnia penetró en todos los campos de la sociedad y del saber.[58]

Un viajero de la época renacentista, Andrea Corsalis, decía, al describir a los chinos, que son «de nuestra misma calidad».[59] En su mayor parte, los autores de los siglos XVII y XVIII pensaban que pertenecían a una raza distinta, aunque no necesariamente inferior.[60] Sin embargo, a mediados del siglo XIX, en la época de las guerras del opio, los chinos habían pasado a ser racialmente despreciables. Como decían unas coplillas publicadas en el *Punch* en 1858:

> Aquí tenemos a Juanito el Chinito,
> ¡menudo pillo!
> Se toma a broma las propias leyes de la verdad,
> no hay bestia mayor en la tierra que piso
> que Juanito el Chinito.
> Ven pa'aquí, Juanito el Chinito,
> ¡qué crueldad!
> Ven pa'acá, Juanito el Chinito,
> ¡menuda terquedad!
> Ni Cobden puede quitar la prohibición
> impuesta por la humanidad a Juanito el Chinito.
>
> Con sus ojillos de cerdo y su coleta de guarro,
> comiendo perros y ratas fritas,
> caracoles y lagartijas,
> todo parece juego en la cazuela
> del comilón sinvergüenza
> de Juanito el Chinito.
> Ven pa'acá, Chinito,
> astuto y mentiroso.
> ¿No peleas, Juanito,
> cobarde y asqueroso?
> Aquí está Juanito el Inglés dispuesto a abrir los
> ojos, como le dejen, de Juanito el Chinito.[61]*

Los eruditos del siglo XIX eran sólo un poco menos contundentes en sus afirmaciones. Por muchas divisiones de la especie humana que establecieran los nuevos antropólogos, las razas «amarillas» siempre aparecían en el medio,

* [«John Chinaman a rogue is born; / The laws of truth he holds in scorn; About as great a brute as can / Encumber the earth is John Chinaman. / Sing yeh, my cruel John Chinaman, / Sing yeo, my stubborn John Chinaman. / Not cobden himself can take off the ban / By humanity laid on John Chinaman. // With their little pig-eyes and their large pig-tails, / And their diet of rats, dogs, slugs and snails, / All seems to be game in the frying pan / Of that nasty feeder John Chinaman».]

esto es, por debajo de la blanca y por encima de la negra. Más aún, los chinos eran condenados ahora por lo que la Ilustración había considerado su rasgo más admirable, a saber: su estabilidad. Según el barón de Cuvier, el gran naturalista de la primera mitad del siglo, «esta raza ha creado grandes imperios en China y en Japón ..., pero su civilización lleva mostrándose estática desde hace mucho tiempo».[62] Según el conde de Gobineau, pionero del racismo, las tribus amarillas

> poseen un escaso vigor físico y tienden a la apatía ... sus deseos son débiles, su voluntad más obstinada que resolutiva ... En todo tienden a la mediocridad. Poseen bastante facilidad para entender todo lo que no sea ni demasiado elevado ni demasiado profundo ... El amarillo es un pueblo práctico en el sentido literal de la palabra. No sueña ni disfruta con las teorías. Inventa poco, pero sabe apreciar y adoptar todo aquello que puede serle útil.[63]

Recordemos que hoy día Gobineau es famoso únicamente como antecedente de Hitler; pero en el siglo pasado, por mucho que algunos discreparan con él, era considerado un sabio de renombre, aunque un tanto excéntrico. La nueva posición racial adjudicada a los chinos bastaba para excluirlos del cuadro que el romanticismo hacía de la historia dinámica del mundo, y a nadie se le pasaba por la imaginación la idea de que el «chinito» fuera, desde el punto de vista racial, algo más que una mediocridad.

¿De qué color eran los antiguos egipcios?

La posición racial de los antiguos egipcios era mucho más precaria que la de los chinos por dos razones: los sabios discrepaban enormemente respecto a la raza a la que pertenecían, y se pasaba de situarlos unas veces en la cumbre blanca de la especie humana a relegarlos otras al pozo más negro de la misma. En opinión de Cuvier:

> La raza negra ... se caracteriza por su complexión oscura, su cabello crespo o lanoso, el cráneo comprimido y la nariz aplastada. La prominencia de la parte inferior del rostro y el grosor de los labios la aproximan a todas luces a la familia de los simios; y las hordas que la componen han permanecido siempre en el estado de la más absoluta barbarie.[64]

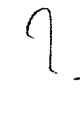
A juicio de Gobineau, en cambio:

> La variedad negra es la más baja y ocupa los peldaños inferiores. El carácter animal dado a su forma básica le impone su destino desde el instante mismo de su concepción. Nunca pasa de las zonas más restringidas del intelecto ... Si sus facultades reflexivas son mediocres o incluso inexistentes, sus deseos y, por consiguiente, su voluntad poseen tal intensidad, que a menudo resultan terribles. Muchos sentidos se hallan desarrollados en ella con un vigor desconocido en las otras

dos razas: sobre todo el del gusto y el del olfato. Precisamente ese afán de sensaciones es el que nos demuestra de manera más palmaria su inferioridad.[65]

Para que los europeos trataran a los negros tan mal como lo hicieron durante todo el siglo XIX, éstos debían ser convertidos en animales, o, como mucho, en ejemplares subhumanos; los nobles representantes de la raza caucásica eran incapaces de tratar de esa forma a otros seres plenamente humanos. Esta inversión de términos prepara la escena para la introducción del aspecto racial, y en última instancia fundamental, del «problema egipcio», a saber: *Si se hubiera «demostrado» científicamente que los negros eran biológicamente incapaces de tener una civilización, ¿cómo explicar el caso del antiguo Egipto, que presentaba el inconveniente de hallarse situado en el continente africano?*[66] *Se dieron dos soluciones, o mejor dicho tres. La primera consistió en negar que los antiguos egipcios fueran negros; la segunda, en negar que los egipcios hubieran creado una «verdadera» civilización, y la tercera, para asegurarse bien, en negar las dos cosas. Esta última fue la preferida por la mayoría de los historiadores de los siglos XIX y XX.*

Entonces, ¿a qué «raza» pertenecían los egipcios? Abrigo serias dudas respecto a la utilidad del concepto de «raza» en general, por cuanto es imposible alcanzar una precisión anatómica absoluta en este sentido. Pero es que además, aun admitiéndolo como mero argumento retórico, mi escepticismo es aún mayor por lo que a la posibilidad de dar una respuesta concreta a este caso se refiere. Por lo general, la investigación de este tipo de cuestiones revela muchas más cosas en torno a la predisposición del investigador que en torno a la cuestión propiamente dicha. No obstante, estoy convencido de que, por lo menos desde hace 7.000 años, en la población de Egipto ha habido tipos africanos, del suroeste de Asia y mediterráneos. Es evidente asimismo que, cuanto más hacia el sur se baja o cuanto más se remonta el curso del Nilo, más oscura y negroide se vuelve la población, y así ha debido de ser durante todos esos milenios. Como dije en la Introducción, creo que la civilización egipcia es fundamentalmente africana y que la fuerza del elemento africano se nota particularmente en el Imperio Antiguo y en el Medio, antes de la invasión de los hicsos, mucho más que en épocas posteriores. Además, estoy seguro de que la mayoría de las dinastías importantes fundadas en el Alto Egipto, a saber: la I, la XI, la XII y la XVIII, tuvieron faraones a los que cabría llamar sin ambages negros.[67]



Sin embargo, la innegable naturaleza africana de la civilización egipcia no es lo que más importa ahora, pues de lo que se trata en estos momentos es de determinar la ambigüedad existente en la *manera de concebir* la posición «racial» de los egipcios. Durante la época clásica, los egipcios eran considerados negros, blancos y amarillos a la vez; Heródoto les adjudica «piel negra y cabello crespo».[68] Por otra parte, los vasos en los que se representa a Busiris nos lo muestran generalmente como un tipo caucásico, si bien sus servidores son unas veces blancos y otras negros.[69]

El profesor Jean Devisse muestra su asombro al comprobar cuántos negros aparecen en los retratos de egipcios de los primeros tiempos del cristianismo.[70] Demuestra asimismo que durante el siglo XV, época en la que la admiración por los egipcios era grandísima, solía adjudicárseles rasgos «negros». Hay también indicios de que a menudo se relacionaba el color negro de la piel con la sabiduría egipcia. Muchos cuadros de las épocas medieval y renacentista representan como negro a uno de los tres Reyes Magos, presumiblemente egipcio.[71] Por otra parte, las representaciones de Hermes Trismegisto de la época renacentista nos lo muestran como si fuera europeo, aunque a veces con rasgos vagamente orientales.[72]

El hecho de que en Inglaterra [lo mismo que en España] se diera el nombre de *gipsy*, «egipcio» [en nuestro idioma, gitano («egiptano»)], a un pueblo procedente de la zona noroccidental de la India demuestra que durante el siglo XV los egipcios eran considerados un típico pueblo de piel oscura.[73] Durante el siglo XVII alcanzó mucha difusión la interpretación talmúdica según la cual «la maldición de Cam», padre de Canaán y de Mizraim, «Egipto», fue el color negro de la piel.[74] Por otra parte la conjunción a finales del siglo XVII del racismo cada vez mayor y el respeto creciente que inspiraban los antiguos egipcios, trajo consigo que en su imagen aparecieran cada vez más rasgos blancos. Bernier, autor de la *Nueva división de la tierra según las diferentes especies o razas que la habitan*, publicada en 1684, afirmaba que los egipcios pertenecían a la raza blanca.[75]

No cabe duda alguna de que hubo muchos masones racistas. Al hallarse directa o indirectamente implicados en el tráfico de esclavos y al no sentirse tan ligados a la idea de la monogénesis como los cristianos ortodoxos, los masones tendieron a olvidar sus tradiciones antropocéntricas y su famoso lema de que «todos los hombres son hermanos». Al tener sus miras puestas en Egipto, se vieron obligados a efectuar una drástica distinción entre la «animalidad» de los negros y la nobleza de los egipcios. En la *Flauta mágica*, por ejemplo, Mozart opone la lujuria del moro Monostatos a la filosofía del egipcio Sarastro.[76] En efecto, si observamos el hincapié que se hace en los beneficios producidos por la colonización egipcia, tema fundamental de la novela *Sèthos*, y el fuerte contraste que esta y otras muchas obras escritas en el siglo XVIII establecen entre los pelasgos, acostumbrados a «comer bellotas» hasta la llegada de los egipcios, y la gloria de la civilización griega a partir de ese momento, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que, al menos hasta cierto punto, todas estas razones no eran sino un intento de justificar las actividades europeas de la época.

Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XVIII se dieron también numerosas tentativas de relegar a los egipcios a su condición de africanos, tendencia relacionada con el entusiasmo por Etiopía reflejado en la traducción del doctor Johnson de los viajes a dicho país que realizara el padre Lobo en el siglo XVII, y en su novela titulada *Rasselas*.[77] Aunque el reino del Preste Juan, aliado cristiano de Europa en su lucha contra el islam según la leyenda tan en boga durante la Edad Media, había sido identificado con diversas regio-

nes de Asia y África, el candidato ideal era el reino cristiano de Etiopía, país exótico, lejano y montañoso. Además, Etiopía podía relacionarse de forma harto verosímil con el antiguo Egipto.

Debemos observar, no obstante, que se utilizaba el término «Abisinia» precisamente por no usar el nombre de Etiopía, irremisiblemente vinculado con el color negro de la piel. La primera edición norteamericana del libro de Johnson, publicada en Filadelfia en 1768, llevaba por título *Historia de Rasselas, príncipe de Abisinia. Cuento asiático*(!). El barón de Cuvier identificaba a los etíopes con la raza negra, pero incluía a los abisinios entre los caucásicos por ser una colonia árabe.[78] En cualquier caso, la distinción era demasiado sutil para resultar eficaz. El gran explorador escocés James Bruce, deslumbrado por la visión de Abisinia/Etiopía y la búsqueda de las fuentes del Nilo, entendió mejor la cuestión. A su juicio, los habitantes de las montañas de Etiopía eran de raza negra y, en general, hermosos. Sus fascinantes descubrimientos animaron a otros admiradores de Egipto como él, entre ellos al viajero y «sabio» conde de Volney, a Dupuis y Champollion, a resaltar la importancia del Alto Egipto o incluso la de la misma Etiopía como origen de la civilización egipcia.[79]

Pese a sus evidentes atractivos románticos, los alemanes no se dejaron arrastrar por la corriente etiópica. Sus fantasías extraeuropeas se limitaron siempre a Asia, y si alguna vez relacionaron a Egipto con el África negra, fue para denigrarlo. Ya hemos aludido al desprecio que sentía Winckelmann por el aspecto físico de los egipcios; el texto que reproducimos a continuación nos demuestra claramente lo perjudicial que, a su juicio, resultaba para Egipto cualquier relación con África:

> ¿Cómo vamos a descubrir en sus figuras el menor rastro de hermosura, si todos o casi todos los originales en los que se basaban tenían la forma de los africanos? Es decir, tenían, como éstos, labios deformes, mandíbulas pequeñas y retrógradas, y un perfil hundido y aplastado. Y no sólo como los africanos, sino también lo mismo que los etíopes, a menudo tenían narices chatas y un color oscuro de la piel ... Por eso todas las figuras pintadas en los sarcófagos de las momias tenían un rostro moreno.[80]

Actitudes semejantes pueden observarse en Francia e Inglaterra. Charles de Brosses, por ejemplo, autor contemporáneo casi de Winckelmann, afirmaba que los antiguos egipcios se parecían a los negros de su época como una gota de agua a otra, por cuanto la zoolatría de los primeros —que los masones, remontándose a una tradición tan antigua, cuando menos, como Plutarco, consideraban puramente alegórica— no era sino puro «fetichismo negroide».[81] En cualquier caso, la idea dominante a finales del siglo XVIII era la de Mozart y su libretista Emanuel Schikaneder en la *Flauta mágica*, a saber, la de que los egipcios no eran negros ni esencialmente africanos. De igual modo Herder, ardiente admirador de Oriente, los consideraba un pueblo asiático.[82] El antropólogo y pionero de los estudios raciales lord Monboddo, famoso por haber incluido al orangután dentro de la especie humana, sentía gran admiración por los egipcios.[83] Blumenbach situaba a los egipcios, lo mismo que a los árabes

y a los judíos, dentro de la raza caucásica.[84] Unas pocas décadas más tarde, Cuvier los consideraba «probablemente» blancos.

Las principales lenguas etiópicas son semíticas, y parece que este hecho aseguraba mejor que ninguna otra consideración la inclusión de los abisinios entre los miembros de la raza superior, en detrimento de los egipcios.[85] El grandísimo incremento de las representaciones pictóricas de los antiguos egipcios que llegaron a manos de los coleccionistas europeos durante la primera mitad del siglo XIX, en las que se demostraba la inextricable mezcla de la población, hizo que los egipcios fueran considerados cada vez con más frecuencia un pueblo negro africano.

A mediados del siglo XIX, Gobineau resucitó la idea bíblica, o mejor dicho talmúdica, y definió categóricamente a los egipcios como pueblo camita y, por lo tanto, prácticamente negro. Le resultó conveniente, pues, admitir la teoría de Schlegel, según el cual la «civilización» egipcia —en la medida en la que Gobineau estaba dispuesto a reconocer su existencia— procedería de las colonias «arias» indias asentadas en la tierra del Nilo.[86] Hasta entonces se había llegado a una doble solución de compromiso al problema planteado por la negritud de los egipcios y su elevada civilización, gracias a la enorme distancia temporal que comportaba. La primera era la misma que generalmente se aplicaba a la India: los egipcios «puros» de los orígenes, se afirmaba, habrían sido blancos, pero posteriormente se habría producido una enorme mezcla de razas, y esta mezcla habría sido la causa principal de su decadencia.[87]

La segunda solución de compromiso, propuesta por el antropólogo de comienzos del siglo XIX W. C. Wells, decía justamente lo contrario. Wells se hallaba vinculado al movimiento humanitario y se oponía, por tanto, a los extremismos racistas y a la poligénesis, y abogaba por la mejora de la situación de la raza negra. Si bien admitía la correlación entre color de la piel y grado de civilización, sostenía que era la civilización la que determinaba el color de la piel y no al revés. Observaba, por ejemplo, que el arte del antiguo Egipto nos muestra una población de rasgos claramente negroides, mientras que los egipcios de la actualidad no son negros. Por lo tanto, decía, era posible que su piel se hubiera aclarado gracias al avance de la civilización.[88]

Los argumentos de Wells, expuestos en 1818, demuestran hasta qué punto había cambiado el ambiente intelectual desde los tiempos de la Ilustración. La idea de una civilización egipcia superior era rechazada ante la afirmación de un «progreso» completamente triunfante, que llegaba a trascender la máxima bíblica en torno a la inmutabilidad de las cosas: «¿Mudará por ventura su tez el etíope, / o el tigre su rayada piel?».[89] Wells, sin embargo, tenía razón en dos cosas. En primer lugar, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX los primitivos egipcios eran considerados de raza negra (véase, por ejemplo, la famosa representación de la Esfinge en el momento de ser medida por los científicos franceses que participaron en la campaña de Egipto).[90] Y en segundo lugar, lo supiera o no Wells, Egipto se hallaba en 1818 en los albores de un «renacimiento nacional».

El renacimiento nacional del Egipto moderno

Abordamos ahora un tema que parece no tener nada que ver con la historia de la reputación del antiguo Egipto. Sin embargo, como ocurría con el «perro que no ladró por la noche» en el relato de Sherlock Holmes, el hecho de que el renacimiento de Egipto no afectara a los estereotipos raciales aplicados por los especialistas a los antiguos habitantes del país, nos dice cosas muy significativas sobre éstos.

Egipto formaba parte del Imperio otomano desde el siglo XVI, aunque el dominio turco se ejerciera a través de los anteriores dominadores del país, los mamelucos, grupo de esclavos procedentes en buena parte del Cáucaso, que constituía el sector más temible del ejército y que llevaba controlando el país desde el siglo XIII. La historia de los mamelucos es por demás sangrienta, y a menudo el poder supremo cambiaba de forma violenta. A finales del siglo XVIII, sin embargo, la producción agrícola destinada a la exportación, el comercio y la industria había alcanzado unos niveles que hacían de Egipto un país rico según los patrones de la época.[91]

El poder de los mamelucos y el dominio turco se vieron seriamente debilitados tras la conquista napoleónica de 1798, conseguida en buena parte gracias a un sabio manejo de las divisiones de clase, religión y raza presentes en la sociedad egipcia. Hacia 1808, tras la enorme confusión producida después de la retirada de los franceses y la intervención británica, los ingleses fueron expulsados del país y el poder fue a parar a manos de Mohamed Alí, general albanés del ejército turco. Unos años después éste llevó a cabo una matanza de mamelucos y se convirtió en virrey, prácticamente independiente del Imperio turco.

Mohamed Alí comenzó una modernización de corte estatalista de la economía y la sociedad egipcias, comparable a las llevadas a cabo por Pedro el Grande en Rusia y el emperador Meiji en Japón. Las tierras de los mamelucos y los recaudadores de impuestos fueron confiscadas y entregadas a los campesinos, que podían administrarlas directamente, pagando una especie de alquiler y tributo al Estado. Se planearon grandiosos proyectos de cultivos de regadío y se estableció la recolección a gran escala del algodón y el azúcar con vistas a su comercialización. Además, se construyeron con ayuda de especialistas extranjeros numerosas fábricas modernas destinadas a la manufacturación de dichos productos, aunque, como ocurrió en Rusia y Japón, los principales centros industriales eran los arsenales fundados con objeto de formar un ejército moderno, no dependiente del armamento extranjero.[92] No faltará quien diga, y con razón, que semejante programa resultó pernicioso, por cuanto supuso para el país una excesiva dependencia de la industria algodonera y la creación de una clase de ricos terratenientes exportadores, cuya influencia resultó nefasta para el desarrollo nacional. A corto plazo, sin embargo, el programa cosechó un triunfo asombroso. En la década de 1830, Egipto sólo tenía por delante a Inglaterra en el terreno del desarrollo industrial moderno.[93]

Partiendo de esta base económica y política, Mohamed Alí comenzó a crear un imperio egipcio de ultramar. Su moderno ejército se apoderó de numerosas

dependencias de los turcos en Arabia occidental, y en 1822 sus generales conquistaron Sudán. Sus miradas se dirigieron entonces hacia el norte, hacia Siria y Grecia. Efectivamente, como súbditos del mismo Imperio otomano que eran, había muchos griegos viviendo en el Delta, que se ocupaban principalmente de los nuevos sectores comerciales de la economía nacional. Tras la asunción del poder por Mohamed Alí fueron muchos los griegos que acudieron a enrolarse en su ejército y a participar del nuevo *boom* económico.[94]

Al comenzar la guerra de Independencia de Grecia en 1821, el sultán turco, presa de la desesperación, entregó a Mohamed Alí los *pashaliks* o gobiernos de las provincias de Creta y Morea (nombre que por entonces recibía el Peloponeso), con el encargo expreso de exterminar a los rebeldes. Los egipcios tardaron cuatro años en llevar a cabo la invasión debido a la destreza y ferocidad de la armada griega, pero en 1825 lograron aprovechar un motín de la marinería debido a un retraso en la paga de sus sueldos, y el disciplinado ejército de Mohamed Alí desembarcó en Grecia al mando de su hijo Ibrahim. Estas fuerzas lograron aplastar la feroz resistencia de las guerrillas griegas, pero a costa de una represión cada vez más sangrienta. Ibrahim se dirigió al fin hacia el norte, a Missolonghi, donde los patriotas griegos sufrían el asedio turco.

La llegada del ejército egipcio dio un vuelco a la situación, que se decantó claramente a favor de los turcos, consiguiéndose al fin tras una defensa heroica la caída de ese bastión de la Revolución griega, circunstancia que, junto con la muerte de Byron en una de las escaramuzas, resultó decisiva para que los gobiernos de toda Europa adoptaran la misma posición de apoyo a Grecia que venían defendiendo los estudiantes y artistas filhelenos. El levantamiento de Grecia se convirtió así en una lucha entre continentes, con Europa en un bando y Asia y África en otro.[95] Para muchos, Turquía, ya en pleno declive, constituía una amenaza menos seria para Grecia y Europa que el propio Egipto. Como decía el canciller austríaco Metternich, al estudiar la posibilidad de que Egipto lograra independizarse por completo de Turquía: «de esa forma nos encontraríamos ante la realización de lo que llevaba tanto tiempo anunciándose como el peligro más temible para Europa, a saber: el establecimiento de una nueva potencia africana ...».[96]

Para contrarrestar semejante posibilidad, los gobiernos de Francia e Inglaterra intentaron separar a Egipto de Turquía. Hicieron, además, todo lo posible por convencer a Mohamed Alí de que se retirara de Morea y obligara al gobierno turco a concederle en compensación el *pashalik* de Siria. En 1827 una escuadra conjunta de barcos franceses, ingleses y rusos destruyó la armada turco-egipcia en Navarino, y la independencia de Grecia quedó así asegurada. Se llegó a un acuerdo en virtud del cual los egipcios se retiraban del Peloponeso y liberaban a sus esclavos griegos. Pese a la derrota y la humillación que le fueron infligidas, Mohamed Alí consiguió que se le entregara Siria y siguió adelante con su expansión económica y militar.

Durante la década de 1830, los egipcios controlaron Siria y emprendieron una modernización del país y el establecimiento en él de una nueva base de poder. Al mismo tiempo, Mohamed Alí y su hijo Ibrahim lograban un domi-

nio colonial sobre Creta. La población de la isla había sufrido numerosas bajas durante las feroces luchas libradas entre griegos y turcos durante la guerra de Independencia, y la única tregua relativamente pacífica que había conocido fue la que logró imponer el ejército de Ibrahim cuando se detuvo allí por espacio de casi dieciocho meses antes de atacar el Peloponeso.[97]

Tras la derrota de Navarino en 1827, los cretenses, de religión cristiana, volvieron a levantarse contando con la protección de las armadas europeas. Inglaterra, sin embargo, no deseaba que el equilibrio se decantara demasiado hacia un lado, de modo que en 1829 se permitió a Mohamed Alí el restablecimiento de su dominio sobre la isla. Al cabo de tres años de relativa calma, los cristianos cretenses, hartos de verse sometidos por los musulmanes egipcios mientras los demás griegos eran independientes, volvieron a organizar una rebelión, que fue brutalmente reprimida por las autoridades. A partir de 1834 se impuso un gobierno colonial estricto que no concedía ningún trato de favor a los musulmanes y se estableció el contacto entre Creta y la numerosa población griega asentada en Egipto. La economía fue restaurada y se consiguió un notable desarrollo, en beneficio mutuo de Mohamed Alí y de los cretenses. Se logró un control de las enfermedades y se produjo un notable incremento tanto de la riqueza como de la población de la isla, alcanzándose, tras largas décadas de desgobierno turco, lo que después se consideraría una auténtica edad de oro de Creta.[98]

En 1839 Mohamed Alí se declaró independiente de la Sublime Puerta e invadió Turquía. Cinco días después moría el sultán e inmediatamente se amotinaba la flota, que se unía a los invasores egipcios. La amenaza de un Mediterráneo oriental controlado por una potencia no europea resultaba intolerable, y en un alarde de unidad sólo comparable con el levantamiento de los bóxers en China casi sesenta años después, Austria, Inglaterra, Francia, Prusia y Rusia acudieron en ayuda de Turquía. Mohamed Alí fue obligado —bajo amenaza de bloqueo total— a retirarse del norte de Siria y Creta y a continuar como vasallo de los turcos.[99]

Este nuevo tratado supuso un golpe mucho más duro para la economía egipcia que el recibido tras la derrota de Navarino. Durante la década de 1830, la autarquía estatalista de Mohamed Alí se había visto seriamente debilitada debido a la penetración comercial europea; tras los acuerdos de 1839, la economía egipcia se vio forzada a dar marcha atrás y a seguir el modelo tradicional turco. Esta regresión dejó al país completamente abierto a los fabricantes europeos, que debilitaron la economía nacional y en muchos casos la destruyeron por completo.[100] No obstante, los descendientes de Mohamed Alí conservaron una riqueza y un poderío considerables hasta que se produjo su derrota política y militar definitiva a manos de los ingleses. Naturalmente, tras la conquista británica de 1880 se produjo un nuevo hundimiento, esta vez mucho más grave, de la economía moderna del país.[101]

El hecho de que este episodio de la historia moderna sea tan poco conocido no tiene nada de extraño. Efectivamente, no encaja con el paradigma de la expansión de la activa Europa por el resto del mundo, caracterizado por su pasi-

vidad. El imperio egipcio del siglo XIX se parece muchísimo a las historias igualmente oscuras de los éxitos, todos ellos de corta duración, cosechados por los cherokees en los Apalaches, los maorís en Nueva Zelanda y los chinos en California. Constituían ejemplos de cómo una población no europea vencía a los europeos en su propio terreno para luego verse obligada a rendirse.[102] Cuando los estereotipos de la superioridad natural de Europa fallaban, se requería una intervención externa que los preservara.

En lo que estos hechos coinciden con lo que a nosotros incumbe es en que en los escritos de historia antigua de la época no hay ni una sola mención al imperio egipcio más importante desde los tiempos de Ramsés II. Y más curioso aún es que precisamente por los mismos años en los que los egipcios controlaban buena parte de Grecia, la invasión de Dánao el egipcio fuera negada, en parte al menos, por motivos de «índole nacional».[103] Hasta cierto punto, el hecho de no encontrar en ello ninguna anomalía podría explicarse como una especie de «actuación premeditada de los medios de comunicación» de la época. Aunque los documentos oficiales señalaban la relativa eficacia del régimen egipcio, los informes populares relacionaban la participación de los egipcios en las matanzas con las barbaridades cometidas mucho más a menudo tanto por turcos como por griegos de religión cristiana. Además, la idea de que unos negros pisaran el sagrado suelo de Grecia resultaba particularmente intolerable.[104]

El hecho de que los profesores de historia antigua de la época no mencionaran los éxitos del Egipto contemporáneo en general ni su conquista de Grecia en particular no se explica tan sólo diciendo que los hechos recientes no atañen al historiador profesional, o que se había producido una ruptura total en la historia de Egipto tras la llegada del islam. Los historiadores de comienzos del siglo XIX vivían en pleno romanticismo, época en la que se pensaba que los pueblos poseían unas esencias y unas características eternas. Por aquel entonces, por ejemplo, no se dudaba en poner en relación a los godos o a los vikingos paganos con los triunfos cosechados en el siglo XIX por Inglaterra o Alemania. El motivo de que hubiera ese doble rasero es a todas luces racista. A aquellos historiadores, convencidos como estaban de la categórica inferioridad racial de los africanos, no les convenía admitir que los egipcios no ya en su propia época y dirigidos por unos europeos renegados como Mohamed Alí y su hijo Ibrahim, sino tampoco en el pasado, fueran capaces de formar un ejército heroico y conquistador comparable a los de Napoleón, Wellington o Blücher.

DUPUIS, JOMARD Y CHAMPOLLION

Desde sus comienzos, el racismo constituyó un factor importantísimo del menosprecio con que se trató a los egipcios y del rechazo del modelo antiguo, pero a partir de 1860 se convirtió en el fundamental. En cualquier caso, lo cierto es que entre 1820 y 1840 la antigua rivalidad existente entre la religión egipcia y el cristianismo siguió desempeñando un papel primordial. Ya he mencio-

nado la amenaza que supuso para el cristianismo Charles François Dupuis tanto en su papel de asesor cultural de los regímenes revolucionarios como a través de su libro *Orígenes de todos los cultos*, en el que ponía de manifiesto, aportando una enorme cantidad de detalles en favor de su tesis, que el cristianismo había surgido de los restos mal entendidos de las alegorías astronómicas y religiosas del antiguo Egipto.

Semejante afirmación se convirtió en auténtica herejía tras los primeros años de la Revolución francesa y el resurgimiento del cristianismo como bastión irrenunciable del orden social establecido. Dupuis sacaba de quicio no ya a los reaccionarios más burdos, sino a los «apologistas críticos» del cristianismo. Después de leer su obra, Coleridge se declaraba «berkeleyano»; la defensa que hacía Berkeley contra los ataques a la historicidad de los Evangelios consistía en decir, partiendo de la base de que toda la historia es un mito, que los Evangelios eran tan fiables como cualquier otro texto.[105] Del mismo modo que Newton, Bentley y Whiston habían sido aterrorizados por Toland y la Ilustración radical, los propios ilustrados de comienzos del siglo XIX se sentían amenazados por Dupuis. El ex presidente de los Estados Unidos John Adams estaba auténticamente obsesionado con él. En 1816 escribía a su amigo Thomas Jefferson diciéndole que, en vez de gastar dinero en misioneros, «deberíamos organizar una sociedad para traducir a Dupuis a todos los idiomas y ofrecer una recompensa en diamantes al hombre o corporación que sepa contestar mejor a su obra».[106] Esos diamantes deberían haber sido entregados a Jean François Champollion.

En la tortuosa carrera de Champollion puede verse la intensidad del terror que suscitaban Dupuis y la masonería de inspiración egipcia, estrechamente ligados ambos a la Revolución francesa, así como las complicadas relaciones triangulares existentes entre el cristianismo, Grecia y el antiguo Egipto. Verdadera antítesis del Renacimiento oriental, deberíamos considerar a Champollion en muchos aspectos la cumbre de la Ilustración masónica. Según parece, descubrió que su misión consistía en descifrar los jeroglíficos en el mismo instante en que, siendo aún adolescente, accedió a las ideas masónicas, y, cuando apenas contaba veinte años, dominaba ya el hebreo, el árabe y el copto, lenguas que habían de prepararle para la realización de su tarea.[107]

El desciframiento fue posible debido a las numerosas copias de textos recién descubiertos que llegaron a sus manos, entre los que se encontraba la famosa Piedra Rosetta, en la que había una inscripción trilingüe en griego, demótico y escritura jeroglífica. No obstante, como comenta Gardiner, Champollion «siempre se vio tentado a resucitar su vieja teoría, incompatible con su labor, de que los jeroglíficos tenían un carácter puramente simbólico».[108] El hecho de que no cayera en la tentación demuestra que, si bien el desciframiento de los jeroglíficos necesitó el impulso de la masonería, dicha labor sólo pudo llevarse a cabo cuando el ideal egipcio comenzaba a resquebrajarse y la lingüística romántica empezaba a cosechar sus primeros éxitos. Sólo a partir de ahí pudo olvidarse Champollion de la vieja máxima masónica que veía en los jeroglíficos una escritura puramente simbólica sin ninguna función fonética.

Otra ironía del destino fue que el primer descubrimiento importante de Champollion, acontecido en 1822, consistió en datar en época romana el zodíaco de Dendera, que Edmé-François Jomard, secuaz de Dupuis y uno de los principales estudiosos que participara en la campaña de Egipto, pretendía situar varios milenios antes de Cristo.[109] La ayuda que este hecho parecía prestar al cristianismo queda de manifiesto en el informe del embajador de Francia en Roma, quien comenta que el papa, al enterarse, dijo que

> [con este] ... importante servicio prestado a la religión, [Champollion] «ha ... humillado y confundido el orgullo de esa filosofía que pretendía haber descubierto en el zodíaco de Dendera una cronología anterior a la de las Sagradas Escrituras». El Santo Padre pidió entonces que M. Testa, experto conocedor de todos los estudios de la Antigüedad, le expusiera en detalle los argumentos que han llevado a M. Champollion a establecer: 1) que ese zodíaco fue realizado en tiempos de Nerón; y 2) que no existe monumento alguno anterior a 2200 a.C., es decir, que se remonte a la época de Abraham, de suerte que, según nuestra fe, quedan aproximadamente dieciocho siglos de oscuridad a través de los cuales sólo puede guiarnos la interpretación de las Sagradas Escrituras.[110]

Esta defensa ante la amenaza que suponía Dupuis explica el sorprendente cambio de actitud demostrado a partir de 1822 por los nobles de ideología ultramontana y las propias majestades de Luis XVIII y Carlos X hacia Champollion y su hermano mayor, a quienes detestaban por su ascendencia jacobina y el apoyo prestado a Napoleón; explica asimismo el patrocinio que a partir de entonces recibió el egiptólogo de un régimen por el que sentía verdadero desprecio. Champollion tuvo la prudencia de restringir sus descubrimientos históricos a dinastías posteriores a la época de los hicsos, datada por entonces en 2200 a.C., con lo cual dejaba el campo libre a la primacía de la cronología bíblica. Ahora bien, si esta actitud supuso para él el apoyo de los defensores del cristianismo, el hecho de que atrajera la atención hacia unos triunfos de Egipto muy anteriores a los primeros destellos de la civilización griega le ganó el odio de los helenistas. De esa forma, durante algún tiempo logró hacer añicos la alianza existente entre cristianismo y helenismo.

Champollion contaba con numerosos enemigos en los círculos académicos, entre los que se incluían otros egiptólogos rivales, como Jomard, cuya datación del zodíaco de Dendera había echado por tierra, o el fundador de los estudios orientales, el romántico conservador Sylvestre de Sacy. Pero el núcleo de la resistencia que lo mantenía fuera de la Academia y del Collège de France lo formaba un grupo de helenistas —entre ellos, Jean Antoine Letronne y Raoul Rochette—, que por aquellas épocas hacían alarde de ser apasionadamente antiegipcios.[111] A pesar de todo, hacia 1829 el patronazgo real, junto con la verosimilitud de su desciframiento y el empleo que de él se hacía, vencieron todas esas resistencias y Champollion obtuvo el reconocimiento que se le debía. Más tarde, en la atmósfera de libertad que siguió a la Revolución de Julio de 1830, Champollion no tuvo reparos en publicar sus conclusiones, según las cua-

les el calendario egipcio, y por tanto la civilización egipcia, se remontaba a 3285 a.C. Ello supuso la alianza de cristianos y helenistas en contra suya, y a su muerte, acaecida en 1831, la egiptología entró en un período de recesión que duraría un cuarto de siglo, mientras que sus enemigos helenistas y orientalistas pasaban a dominar los ambientes académicos franceses. De hecho, una última ironía del destino hizo que el elogio fúnebre de Champollion fuera leído no por su amigo y protector Dacier, secretario permanente de la Academia, sino por el sucesor de éste, el enemigo más encarnizado del egiptólogo, Sylvestre de Sacy.[112]

Hasta finales de la década de 1850 los historiadores de la Antigüedad no empezaron a considerar fiables las traducciones de los textos egipcios. Esta falta de consideración de la egiptología entre 1831 y 1860 tiene suma importancia por lo que al argumento de la presente obra se refiere, pues fue precisamente en esta época cuando se destruyó el modelo antiguo, basado en Egipto, y se levantó el modelo ario, basado en la India. Buena muestra de este proceso y de la pérdida de reputación en general de Egipto durante esta época nos la proporciona la obra de George Eliot *Middlemarch*, que, pese a ser escrita hacia 1860, constituye una cuidadosa reconstrucción de la vida intelectual de los años treinta del siglo pasado. En la novela, el interés del viejo erudito Casaubon por el antiguo Egipto sirve para representar su actitud oscurantista. El joven Ladislaw, en cambio, recién salido del meollo del romanticismo, es decir de la comunidad alemana de Roma, no critica a Casaubon por no tener en cuenta los descubrimientos de Champollion, ni mucho menos; de lo que, en cambio, se burla es de que no haya leído los libros de los nuevos sabios alemanes y de que se interese por Egipto.[113]

Los presidentes de la comunidad alemana en Roma durante las décadas de 1810 y 1820 fueron Barthold Niebuhr, el gran especialista en historia de Roma y, durante una temporada, ministro plenipotenciario de Prusia ante la Santa Sede, y su secretario y sucesor Christian Bunsen. Los dos estaban decididamente a favor del romanticismo y sentían verdadera pasión por lo racial. A pesar de todo, junto con Alexander y Wilhelm von Humboldt, fueron de los pocos eruditos alemanes a los que convenció el desciframiento de Champollion allá por los años veinte. No obstante, incluso ellos mantenían serias reservas hacia la cultura egipcia. En su calidad de organizador del nuevo museo nacional de Berlín, Wilhelm von Humboldt insistía en 1833 en que, por muy valiosos que pudieran ser los objetos egipcios para los eruditos —incluso para él mismo—, no debían exponerse en pie de igualdad con los procedentes de otras culturas dentro de un museo nacional que, al estar dedicado a la educación del público, debía consagrarse exclusivamente a la *Kunst*, término que para él significaba lo que son las antigüedades griegas y romanas y el arte renacentista en general.[114]

Christian Bunsen había estudiado en Gotinga y más tarde llegaría a embajador de Prusia en Gran Bretaña en la crítica década de 1840. Estudió la escritura jeroglífica y fue defensor acérrimo de la egiptología allá por 1830 y 1840 frente a la «decidida desconfianza y total indiferencia de mis compatriotas»,

manteniendo viva esta disciplina durante sus años de vacas flacas, aunque, eso sí, a costa de convertir a Egipto en un objeto de estudio verdaderamente abstruso.[115] Cuando contempló la posibilidad de dedicarse a la egiptología, escribió a Niebuhr diciéndole que «había sentido un estremecimiento de repulsión».[116] Comentando una excursión realizada a la Villa Albani, a las afueras de Roma, anota: «No se veía ninguna cosa hermosa o griega, pero descubrimos todos los objetos egipcios que había por allí».[117]

El apoyo prestado al egiptólogo alemán Reichardt Lepsius y al egiptólogo y asiriólogo inglés Samuel Birch han hecho a Bunsen merecedor de un lugar honorífico en la historia de la egiptología. El breve *Dictionary of Hieroglyphics* de Birch, el primero en su especie no sólo en inglés, sino en cualquier otra lengua, fue publicado en 1867 como apéndice a la segunda edición del quinto volumen de la exhaustiva obra de Bunsen titulada *El puesto de Egipto en la historia universal*. En realidad, fue por esta obra por la que se dio a conocer el aspecto egipcio de la polifacética carrera de C. Bunsen no sólo durante su vida, sino también después de su muerte.

Aunque escrita en la década de 1840, Bunsen afirmaba que las ideas básicas de la obra las había desarrollado ya mucho antes del desciframiento de los jeroglíficos, hacia 1812, cuando aún estaba estudiando en Gotinga. Así pues, cabría situarla en el mundo intelectual de Heyne, a quien Bunsen llegó a conocer, y de Blumenbach, con quien estudió. A pesar de todo, hay rastros evidentes de otras elaboraciones intelectuales de época posterior en su idea general, según la cual la raza egipcia sería una versión africana de la raíz común a la raza aramea (semítica) y a la indogermánica. Según Bunsen:

> La civilización de la especie humana se debe principalmente a dos grandes familias de naciones, cuyo parentesco constituye un hecho tan incontrovertible como el de su separación en fecha temprana. Lo que llamamos historia universal es necesariamente, a mi juicio, la historia de dos razas ... de las cuales yo creo que la indogermánica constituye la línea fundamental de la historia, mientras que la aramea se cruza con ella y forma los episodios del divino drama.[118]

En otro pasaje dice lo mismo de distinta forma: «Si los semitas hebreos son los sacerdotes del género humano, los arios helenorromanos son y serán siempre sus héroes».[119]

Más adelante estudiaremos esta desigualdad que veía Bunsen entre las dos «razas de caudillos», pero ahora valdría la pena subrayar que, pese a las afirmaciones de Schlegel defendiendo la absoluta diferencia de las dos familias lingüísticas, allá por los años 1840 ya resultaba aceptable la idea de que arios y semitas tenían un origen común. Menos aceptable resultaría a medida que fuera avanzando el siglo, pero lo cierto es que siguió en vigor hasta el momento álgido del antisemitismo, esto es: hasta los años veinte y treinta del presente siglo.[120] Al afirmar que su marco histórico encajaba con las informaciones recientemente proporcionadas por la obra de Champollion, Bunsen veía que había unos lazos muy claros que unían la lengua egipcia y la semítica, y otros igualmente significativos entre estas dos y el indoeuropeo.[121]

Buena parte de *El puesto de Egipto* se ocupa de cuestiones de cronología. En este sentido, Bunsen añadía nuevos datos de origen egipcio y astronómico a los proporcionados por las fuentes clásicas y bíblicas. Así, por ejemplo, siguiendo las conclusiones de Champollion, remontaba el calendario egipcio a 3285 a.C. En cambio, los datos que utilizaba para ordenar la historia universal nada tenían que ver con este sistema y en realidad hoy día se considerarían absolutamente fantásticos. Como buen integrante de la nueva generación de devotos cristianos, Bunsen sostenía que, antes del Diluvio, la historia del mundo había conocido tres estadios: el sinismo, 20000-15000 a.C.; el turanismo, 15000-14000 a.C.; y el camismo, 14000-11000 a.C.[122]

Esta secuencia histórica —de China a Asia central, después a Egipto y de ahí a Europa— es un tanto diferente de la que propusiera en un primer esbozo, en el que distinguía tres estadios, a saber: Oriente, el mundo grecorromano y por fin, en el tercer estadio, los pueblos teutónicos. En conjunto estas dos teorías nos muestran un panorama bastante parecido al que presenta la idea de «progreso» que, según Humboldt, iría de las lenguas aglutinantes a las flexivas, o a las «Fases de la historia universal» de Hegel, esquemas ambos elaborados también por esta misma época. Según Hegel, del mismo modo que el Sol corre de oriente a occidente, el *Estado* o Idea Universal va pasando del «despotismo teocrático», intuitivo, de Mongolia y China, a la «aristocracia teocrática» de la India, y a la «monarquía teocrática» de Persia; Egipto, por su parte, constituiría un punto de transición entre Oriente y Occidente. Todos estos estadios corresponden a la primera fase de la humanidad, a la que Hegel compara con la infancia.[123] La segunda fase, la adolescencia de la humanidad, es la de Grecia, cuando por primera vez se produce una libertad ética. La tercera es la de Roma y el punto final lo pone el mundo germánico.

Cabe señalar lo poco que escribió Hegel acerca de Egipto según esta teoría suya; y el hecho de situarlo por encima de la India constituye, según todos los indicios, un expediente bastante superficial cuya única finalidad sería mantener la dirección constante de la Idea universal de oriente a occidente. En sus *Lecciones de historia de la filosofía*, impartidas entre 1816 y 1830, se ocupó bastante por extenso del pensamiento chino e indio, pero a Egipto sólo lo tocó de refilón al referirse a los orígenes de la filosofía griega.[124] Así pues, en la Alemania de comienzos del siglo XIX estaban a la orden del día las historias por estadios en las que las culturas orientales eran siempre adelantadas por las europeas.

Pero volvamos a Bunsen. Su ariosemitismo y su concepción de Egipto como origen remoto de la civilización lo sitúan firmemente en los albores del siglo XIX; pero este tipo de ideas fue perdiendo terreno a lo largo de su vida (1791-1860), y a partir de 1880 se convirtieron en algo totalmente inadmisible en los círculos académicos. Aunque Bunsen y sus contemporáneos consideraban a chinos y egipcios los pioneros de la civilización, Bunsen acabó relegándolos al pasado antediluviano. A su juicio, y también según casi todos los historiadores de mediados del siglo XIX, la verdadera historia consistía en un diálogo entre arios y semitas. De ahí que Bunsen negara definitivamente las

leyendas griegas relativas a los asentamientos egipcios en las riberas del Egeo.

Al igual que muchos de sus contemporáneos, admitía que la mitología griega contiene algunos influjos semíticos; pero, siguiendo las últimas corrientes de la ciencia alemana, pensaba que se trataba de influencias indirectas. Según su teoría, los hicsos semitas habrían sido llamados peleset o pelasgos tras su expulsión de Egipto en el siglo XVI a.C. Algunos se habrían instalado en Creta y en las islas del Egeo meridional, desbancando a los arios que habitaban la zona. Estos arios de las islas habrían tomado el nombre de sus vencedores y se habrían trasladado a la Grecia continental, donde habrían pasado a constituir los antepasados de los jonios. Habrían sido ellos quienes, tras verse sometidos al influjo semítico, habrían introducido en Grecia fragmentos de la cultura del Oriente Próximo.[125]

De esta forma tan enrevesada y engorrosa, carente de fuentes antiguas en las que basarse, intentaba Bunsen incorporar en su esquema las leyendas griegas relativas a los asentamientos semíticos en Grecia y las influencias aparentemente semíticas de su cultura, al tiempo que mantenía la pureza aria del mundo helénico. Sin embargo, poco a poco vamos adentrándonos en la época del antisemitismo que será estudiado en los capítulos 8 y 9, donde analizaremos por extenso la distinción entre egipcios y fenicios, por un lado, y jonios y dorios, por otro.

Llegados a este punto, hemos de señalar que el conocimiento de la lengua egipcia alcanzó un nivel suficiente para su empleo en estudios comparativos sólo varias décadas *después* de que los especialistas abandonaran la idea de que los egipcios habían colonizado Grecia, o de que la cultura egipcia había tenido el más mínimo impacto sobre el mundo egeo. De modo que, si los humanistas del Renacimiento y la Ilustración se habían pasado la vida soñando con realizar estudios comparativos con el egipcio y no habían podido hacerlo, los especialistas de finales del siglo XIX, pese a disponer de los instrumentos necesarios, estaban convencidos de que no tenía sentido realizar ninguna comparación detallada. Hacia los años 1840 la lengua y la cultura egipcias eran consideradas productos de una raza categóricamente inferior y más atrasada, intrínsecamente incapaz de contribuir de ninguna manera a la elaboración de la gran civilización aria y de las nobles lenguas de la India, de Grecia y de Roma.

MONOTEÍSMO EGIPCIO O POLITEÍSMO EGIPCIO

Según ciertas interpretaciones, una de las principales causas del deterioro de la reputación de Egipto fue la desilusión que produjeron los textos egipcios una vez descifrados. Semejante argumento, en cualquier caso, no puede aplicarse a Champollion, cuyo entusiasmo por dicho país fue aumentando a medida que iba haciéndose viejo. Tras el resurgir de los estudios de egiptología a partir de la década de 1850, los especialistas en esta rama del saber comenzaron a debatirse entre estas dos tendencias, o sea, entre la admiración por Champollion, reconocido por todos como fundador de la especialidad, y la acepta-

ción del respeto que sentía por el antiguo Egipto de una parte, y de otra la actitud romántico-positivista dominante por aquel entonces, que implicaba el desprecio o cuando menos la simple condescendencia respecto a la cultura egipcia. Aunque el conflicto entre estas dos corrientes no parece demasiado congruente, el punto en el que principalmente se ponían de manifiesto las tensiones era el relativo a la naturaleza de la religión egipcia. Como decía en 1916 Karl Beth, especialista en historia de las religiones:

> ¿Monoteísmo o politeísmo? Tal fue el principal tema de discusión de la egiptología desde que se descifraron los primeros textos egipcios. El panorama que acabamos de presentar demuestra que ambas respuestas tenían su razón de ser; demuestra asimismo que los impulsores de una y otra idea las utilizaban como meras consignas, pues ninguna de las dos refleja la verdadera singularidad de la religión egipcia.[126]

Si, como sugiere este autor con grandes visos de verosimilitud, el *corpus* de textos egipcios puede interpretarse en un sentido y otro, ¿cuál era —y sigue siendo— el problema? Según todos los indicios, se trataba de la continuación de la vieja querella entre el cristianismo y la religión egipcia. Si ésta hubiera sido de carácter monoteísta, podría ser considerada base u origen de la religión cristiana. Pero a finales del siglo XIX la cuestión racial estaba en su punto álgido. Si la religión egipcia hubiera sido monoteísta, la idea del monopolio ariosemita de la civilización hubiera sufrido un rudo golpe.

Emmanuel de Rougé y Heinrich Brugsch, principales representantes de la segunda oleada de los estudios de egiptología entre 1860 y 1880, eran seguidores de Champollion y de la tradición hermético-platónica que se ocultaba tras él, por cuanto creían que la auténtica religión egipcia era en el fondo de un monoteísmo sublime. Como decía De Rougé: «sobresale principalmente una idea, la de la existencia de un solo Dios primigenio; siempre y en todo lugar hay una sola Substancia, un Dios existente por sí mismo e inabordable».[127]

Brugsch fue nombrado catedrático de egiptología de la Universidad de Gotinga en 1868, siendo el primer profesor de esta especialidad desde que muriera Champollion. Según él, los egipcios habrían sido originalmente monoteístas, como en un principio pensara sir Peter le Page Renouf, el principal egiptólogo inglés.[128] Pero cuando se publicó la segunda edición de sus *Lectures on the Origin and Growth of Religion* en 1880, Renouf había cambiado de opinión y negaba lo que antes dijera, a saber, que «los egipcios comenzaron siendo monoteístas».[129] Especialistas como el egiptólogo e historiador de la egiptología Erich Hornung afirman que este cambio de criterio se produjo a medida que iban aumentando los conocimientos en torno al antiguo Egipto.[130] A mi juicio, el rechazo del monoteísmo egipcio debería interpretarse más bien como un estadio más del proceso de afianzamiento en el campo de la egiptología del racismo y el helenismo romántico, criterios dominantes en el terreno de las clásicas y en general de toda la historia antigua.

Un pasaje de la obra del profesor Lieblein nos muestra el estadio intermedio de dicho proceso. En unas páginas redactadas hacia 1884, Lieblein intenta-

ba casar la vieja idea del monoteísmo egipcio con los nuevos criterios lingüísticos e históricos, y llegaba a una solución de compromiso argumentando que en principio los egipcios habrían tenido, como mucho, un protodiós, o incluso ni siquiera habrían tenido un dios:

> Teniendo todo esto en cuenta, es posible e incluso probable que la idea de Dios se desarrollara por sí sola en un estadio lingüístico anterior al del indoeuropeo. Quizá en un futuro dispongamos de pruebas en este sentido. La lingüística ha sido capaz de reconstruir en parte un indoeuropeo prehistórico. Y podría hacer lo mismo con un semítico o un camítico prehistóricos, de modo que, si ha sabido no sólo conjeturar, sino que además empieza ya a probar la relación existente en origen entre estas tres lenguas, poco a poco —démosle tiempo al tiempo— será capaz [*sic*] de descubrir una relación prehistórica aún más antigua, que, analógicamente, deberíamos llamar noético. Una vez llegados a ese punto, lo más probable es que en esta otra lengua prehistórica descubramos también palabras para expresar la idea de Dios. Aunque también es posible que en una lengua tan prehistórica ni siquiera hubiese surgido la idea de Dios.[131]

Así pues, en opinión de Lieblein, los egipcios quedaban relegados al pasado más remoto y primitivo. La universidad empezaba a borrar las últimas huellas del viejo respeto platónico, hermético y masónico suscitado por Egipto, y al cabo de unos años el egiptólogo francés G. Maspero lanzaría un ataque en toda regla contra la egiptología de la vieja escuela. Veamos cómo describía la situación en 1893:

> Al comienzo de mi carrera, que pronto cumplirá sus bodas de plata, creía yo, igual que M. Brugsch, y así llegué a afirmarlo, que los egipcios llegaron en la época más antigua de su historia a la noción de unidad divina, y que a partir de esa idea crearon todo un sistema religioso y una mitología simbólica ... Tal era la situación en los años en que aún no había intentado descifrar personalmente los textos religiosos y me limitaba a reproducir los de nuestros grandes maestros. Cuando no tuve más remedio que abordarlos, ... me vi forzado a admitir que no traslucían ni rastro de la profunda sabiduría que otros habían querido ver en ellos. Y no puede acusárseme de pretender denigrar al pueblo egipcio, pues estoy convencido de que fue uno de los más grandes, de los más originales y creativos de la historia de la humanidad, aunque, desde luego, nunca pasó de un estadio semibárbaro ... Fueron los inventores, autores y sobre todo los precursores de muchas de las grandes obras realizadas en los terrenos del arte, la ciencia y la industria, pero su religión presenta la misma mezcla de rudeza y refinamiento que echamos de ver en todos los demás campos.[132]

Lo significativo de este texto, obra de un científico liberal francés heredero de la Ilustración, no es la definición de los egipcios, que en buena medida podría considerarse justa, sino la idea que podría suponer, a saber: la posible existencia de otras civilizaciones, probablemente indoeuropeas y de religión cristiana, que podrían calificarse de perfectamente refinadas y no bárbaras.[133] Pero en otro pasaje de la misma obra, Maspero nos muestra su plumaje racista en todo su esplendor cuando afirma:

> El tiempo, que tanto daño ha causado a otras naciones, se ha mostrado particularmente benévolo con el pueblo egipcio. No atacó a sus tumbas, a sus templos, a sus estatuas ni a tantos miles de objetos, orgullo de su vida cotidiana, que nos han hecho juzgarlo teniendo sólo en cuenta sus realizaciones más preciosas y bellas, hasta el punto de poner su civilización al mismo nivel que la romana o la griega. Pero vista más de cerca, la perspectiva cambia; en una palabra, Tutmosis III o Ramsés II se parecen más a un Mtesa del África central que a un Alejandro o a un César ...[134]

El argumento de que no debemos dejarnos engañar por las apariencias hasta el punto de romper las leyes «científicas» impuestas por el racismo constituye también un indicio interesante de la drástica ruptura entre el período científico y el precientífico efectuada por los eruditos de finales del siglo pasado. Para Maspero y sus contemporáneos, Egipto constituía un descubrimiento moderno. En este sentido, no había que hacer caso de ninguna obra escrita antes de la campaña de Napoleón y el desciframiento de Champollion.

Maspero, además, decía:

> Casi todos sus mitos tienen que ver con los de muchas tribus salvajes tanto del Viejo como del Nuevo Mundo. El hombre egipcio poseía alma de metafísico sutil, como quedó demostrado cuando el cristianismo le proporcionó un asunto a la altura de sus capacidades.[135]

Pensaríamos que después de arrebatarle la civilización, la religión y la filosofía, al hombre egipcio se le dejarían al menos las migajas de la metafísica. Pero el poder cada vez más omnímodo del racismo no estaba dispuesto a tolerar ni siquiera eso. Diez años más tarde, en 1904, el egiptólogo inglés Wallis Budge decía:

> Como pueblo fundamentalmente africano, el egipcio poseía todas las virtudes y los vicios propios de las razas del norte de África en general, y ni por un instante cabe pensar que el pueblo africano pueda tener algo de metafísico en el sentido que hoy día posee esta palabra. En primer lugar, no existe ni una sola lengua africana capaz de expresar especulaciones de índole teológica o filosófica, y ni siquiera el sacerdote egipcio intelectualmente más dotado habría sabido traducir una obra de Aristóteles a un lenguaje que cualquier compañero suyo pudiera comprender sin previo aprendizaje. La mera forma lingüística lo habría impedido, por no hablar de las ideas del gran filósofo griego, pertenecientes a un ámbito intelectual y cultural totalmente extraño al hombre egipcio.[136]

El empleo de este argumento, lo mismo que la estratagema habitual durante todo el siglo XIX de justificar el racismo aduciendo motivos lingüísticos, nos demuestra cuán sutil era Budge. Si bien es cierto que en el pensamiento egipcio no hay ni rastro de algo comparable a la obra de Aristóteles, Budge utilizaba este hecho para dar por supuesta la existencia de una diferencia categórica en-

tre los pensamientos griego y egipcio en general. Desde luego no hubiera podido tomar como ejemplo a Platón.

En otro pasaje, Budge arremete contra la idea de Brugsch, quien pretendía que la palabra egipcia más corriente para decir «divino», *ntr*, es idéntica al griego φύσις o al latín *natura*:

> Resulta difícil entender cómo a un egiptólogo tan eminente pudo pasársele por la cabeza la idea de comparar el concepto de Dios elaborado por un pueblo africano semicivilizado con los de unas naciones tan cultas como la romana o la griega.[137]

No cabe duda de que esta actitud despectiva tiene que ver de alguna manera con la ocupación británica de Egipto y con la repugnancia suscitada en los ingleses por sus habitantes. Efectivamente, a partir de 1880 Egipto se convirtió en la posesión más díscola del imperio británico, a excepción de Irlanda y Somalia. La identificación de Budge con el imperialismo inglés queda de manifiesto al comprobar que su gran obra titulada *Los dioses de los egipcios* está dedicada a lord Cromer, responsable de la destrucción de la economía y la industria egipcias, al que califica de «regenerador de Egipto».

Los especialistas alemanes no fueron a la zaga de sus colegas ingleses y franceses a la hora de manifestar su escepticismo respecto al pueblo egipcio. A las dudas de Lieblein en torno a su monoteísmo siguieron la crítica descarnada y la burla más cruel de toda teoría que quisiera atribuirle una sabiduría antigua.[138] Además, hacia los años 1880 ya eran muchos los egiptólogos que compartían las ideas de los indoeuropeístas en torno a la pureza lingüística aria. El profesor A. Bezzenberger, editor de la principal revista de estudios indoeuropeos, los *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, describía la situación reinante en 1883 de la siguiente manera:

> Son muchos los que afirman que Egipto ejerció un influjo importante sobre Grecia. Sin embargo, hasta la fecha dicha pretensión no se ha visto corroborada en modo alguno desde el punto de vista de la lengua. En vista de la gravedad de la cuestión, se hace imprescindible una corroboración. Me he dirigido, pues, a herr Dr Adolph Erman [decano más tarde de la egiptología alemana] y le he pedido que compilara y estudiara los préstamos lingüísticos egipcios en griego, tanto los verdaderos como los simplemente supuestos.
>
> Erman, que posee bastante sentido del humor, aunque, por cierto, un tanto tosco, me respondió: «En teoría debería estar encantado con su propuesta... pero me parece que nos falta lo principal: los propios préstamos lingüísticos. En los estudios de egiptología es posible encontrar muchos de estos préstamos ''supuestos'', pero, hasta donde yo sé, no conozco uno solo que sea seguro».[139]

Erman reconocía que en griego se habían usado algunas palabras egipcias para designar objetos egipcios, pero, a su juicio, no se trataría de verdaderos préstamos lingüísticos. En el siguiente número de la revista, sus argumentos fueron puestos en tela de juicio. Por toda respuesta, el egiptólogo se limitó a hacer dos concesiones:

> Nunca he afirmado que en griego no existieran préstamos lingüísticos del egipcio. Lo único que he dicho es que no conozco ningún caso seguro. Y no creo que los nombres de objetos egipcios que aparecen esporádicamente en los textos griegos puedan ser considerados préstamos lingüísticos aceptables.[140]

Su segunda concesión consistía en admitir que la palabra βᾶρις, «barquichuela», procedente a todas luces del egipcio tardío y del demótico *br*, «barquichuela», era una tematización griega del vocablo egipcio. Sin embargo, concluía arrogantemente de la siguiente manera:

> Aparte de esto, todo lo demás es claramente negativo; existen unos cuantos «términos culturales» y probablemente un préstamo lingüístico auténtico, βᾶρις, pero eso es todo; la tesis convencional que pretende ver una profunda influencia egipcia sobre Grecia no llega a los mismos resultados. No dudo que algunos colegas de criterio más laxo puedan hallar muchos más casos, como podría hacer yo también si quisiera. Pero en este caso debo recordarles que en un sistema de escritura que no indica las vocales y en una lengua cuyo vocabulario se caracteriza por una enorme precariedad semántica, con buena voluntad puede encontrarse un origen egipcio prácticamente a todas las palabras griegas ... Y yo estoy muy contento de dejar ese entretenimiento para otros.[141]

Aunque esta fuera la actitud habitual entre los egiptólogos de la época e incluso entre los posteriores, hemos de reconocer que la condescendencia con la que Erman contemplaba al antiguo Egipto era famosa entre todos sus colegas. Alan Gardiner refiere la siguiente anécdota respecto a su persona:

> En una ocasión, Erman pidió a Maspero que hiciera el favor de colacionar para él un pasaje de los *Textos de la pirámide*, varios fragmentos de los cuales se conservan en París. Al recibir el resultado de la colación, Erman contestó a Maspero: «¡Lástima que los egipcios no supieran escribir como es debido ni siquiera en una época tan antigua!». El comentario sarcástico de Maspero al leer estas líneas —ni que decir tiene que no llegó a oídos de Erman— fue: «¡Lástima que los egipcios del Imperio Antiguo no leyeran la gramática de M. Erman!».[142]

No obstante, pese al extremismo demostrado por Erman, me parece justo afirmar que esta actitud esencialmente racista de burla y escepticismo ante los logros de la cultura egipcia fue la habitual entre los egiptólogos contemporáneos de la fuerte oleada de imperialismo que inundó el mundo entre 1880 y 1950. Pero sería demasiado simplista decir que tal actitud fuera la única. En este mismo capítulo hablaremos de la resistencia ante ella en el mundo situado al margen de la vida académica o claramente fuera de ella, pero también hubo excepciones en el seno del propio mundo universitario. Precisamente en el momento cumbre del racismo, allá por los años diez del presente siglo, el profesor James Henry Breasted, por ejemplo, publicó la *Teología menfita*, comentada ya en el capítulo 2. La concepción del mundo de la misma, decía Breasted:

> nos proporciona una base suficiente para afirmar que probablemente las posteriores nociones de *nous* y *logos*, que hasta ahora se pensaba que habrían sido introducidas en Egipto mucho más tarde, procedentes del extranjero, se hallaban ya presentes en esta fecha tan temprana. Por consiguiente, la tradición griega que situaba el origen de su filosofía en Egipto contendría indudablemente más visos de verosimilitud de los que se han querido admitir hasta hace pocos años.

Y añadía después:

> La costumbre, tan habitual más tarde entre los griegos, de interpretar filosóficamente las funciones y relaciones de los dioses egipcios ... habría surgido en Egipto mucho antes de que nacieran los primeros filósofos griegos; y no sería de extrañar que la manera que tenían los griegos de interpretar a sus propios dioses recibiera su primer impulso de Egipto.[143]

Sin embargo, habrían sido, al parecer, los propios textos los que lo habrían obligado a llegar a esta conclusión, a todas luces anómala incluso en el pensamiento del propio Breasted. Más tarde, en su obra *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, escribía lo siguiente, con arreglo a los criterios lingüístico-racistas habituales:

> Los egipcios no poseían la terminología necesaria para expresar un sistema de pensamiento abstracto, ni tampoco desarrollaron la habilidad para crear la terminología necesaria para ello, como hicieron los griegos. Pensaban por medio de imágenes concretas.[144]

Una excepción aún más sorprendente a la actitud habitual en el mundo académico de finales del siglo XIX es la que supone la obra del filólogo clásico francés Paul Foucart, que poseía bastantes conocimientos sobre Egipto y cuyo hijo Georges se convirtió en un eminente egiptólogo. La monografía de Foucart en torno a los misterios de Eleusis lo indujo no sólo a pensar que los cultos eleusinos habían sido importados de Egipto, sino también a hacer una defensa sumamente congruente del modelo antiguo, de la que nos ocuparemos en el próximo capítulo.

La actitud ortodoxa del siglo XX, sin embargo, ha encontrado una seria dificultad en Foucart y es que su obra acerca de las inscripciones de Eleusis es tan extraordinaria que se ha convertido en punto de referencia imprescindible para todos los estudiosos posteriores de este campo. De ahí que los especialistas distingan habitualmente dos Foucart, un epigrafista extraordinario y un teórico disparatado. Como ha dicho alguien: «Es una pena que un estudioso tan brillante perseverara en semejante error».[145]

Pese a todas estas aberraciones o herejías, no cabe duda de que la mayoría de los especialistas «serios» de los primeros tres cuartos del siglo XX no se han tomado Egipto muy en serio. Es curioso, sin embargo, el cambio tan significativo que se ha producido en la imagen peyorativa de este país. La mayoría de los estudiosos del siglo pasado creían a pies juntillas la teoría propugnada por

Winckelmann y otros que hacía de los egipcios un pueblo muerto, viejo y extraño. La implantación del paradigma del progreso y la analogía por éste establecida entre historia y vida o biografía trajeron consigo una valoración totalmente opuesta de los egipcios. Empezó a considerárseles unos niños y pasaron a ocupar una casilla bastante similar a la que Winckelmann adjudicara a los griegos, libres de toda preocupación. En su *Gramática egipcia*, publicada en 1927 y considerada por todos la verdadera «biblia» de la egiptología moderna, Alan Gardiner dice:

> Pese a la reputación de sabios y filósofos que los griegos atribuían a los egipcios, no ha habido nunca pueblo que se mostrara más reacio a la especulación ni más entregado en cuerpo y alma a toda suerte de intereses materiales; pues por muy exagerada que fuera la atención prestada a los ritos funerarios, lo que para ellos en realidad estaba en juego era la continuación de los afanes y los placeres terrenales, y de lo que, desde luego, no se trataba era de ninguna curiosidad por las causas y la finalidad de la vida humana.

Posteriormente, pasa a calificar al pueblo egipcio de «amante del placer, alegre, artístico e ingenioso, pero carente de toda suerte de sentimientos profundos y de idealismo».[146]

Así pues, se daba la vuelta a la tortilla y desaparecían, por un lado, su antigua fama de pueblo sabio y profundo y, por otro, la más reciente de pasivo y vividor. Pero lo que evidentemente seguían siendo los egipcios era categóricamente inferiores a los europeos. En otra obra, sin embargo, Gardiner admite que los egiptólogos han estado siempre un tanto limitados: «Los especialistas en clásicas no han visto en el pasado con muy buenos ojos la idea de que la civilización helénica dependiera de la egipcia».[147]

Dada la importancia y la fuerza de las clásicas en el seno de las universidades, nada podían hacer los egiptólogos, recluidos en una especialidad pequeñísima y periférica, por impedir la continua denigración de Egipto por mucho que quisieran. Casi todos ellos habían estudiado a fondo clásicas antes de acceder a su especialidad. Por lo tanto, Gardiner está reflejando claramente la opinión de casi todos sus colegas cuando dice: «la hipotética dependencia de la filosofía griega, presuntamente derivada de la egipcia, resulta, analizada de cerca, un mero espejismo».[148]

Hasta los años sesenta del presente siglo la filosofía de Egipto ha venido negándose y su religión ha resultado sumamente sospechosa. Hornung, por ejemplo, se refiere al «medio siglo de abstinencia» de todo lo que supusiera analizar el problema de la naturaleza fundamental de la religión egipcia.[149] Ha habido, eso sí, uno o dos estudiosos, como Margaret Murray, que han seguido interesándose por la religión egipcia, pero los especialistas «serios» los han considerado siempre al margen de la egiptología.[150]

Sin embargo, al término de la segunda guerra mundial han comenzado a aparecer algunas fisuras en el pensamiento ortodoxo. En 1948, el padre Étienne Drioton, director general del Servicio de Antigüedades Egipcias, comenzó a vislumbrar rasgos de verdadera religión en la literatura sapiencial egipcia y

a considerar la posibilidad de que se hubiera dado un primitivo monoteísmo.[151] A partir de los años sesenta, ha empezado a afirmarse esta nueva actitud más abierta, sobre todo en Francia y en Alemania. En estos dos países se empieza otra vez a tener en cuenta la posibilidad de una auténtica espiritualidad y originalidad de la civilización egipcia. Algunos egiptólogos, como por ejemplo el alemán Hellmut Brunner, exigen incluso una «nueva imagen de Egipto», y, siempre según este autor, a finales del tercer milenio a.C. se produjo en Egipto un salto cualitativo en el terreno intelectual y espiritual.[152] No obstante, pese a esta nueva flexibilidad, existe aún una distancia considerable entre la egiptología ortodoxa y lo que podríamos llamar sus «contraculturas».

LAS IDEAS POPULARES SOBRE EGIPTO DURANTE LOS SIGLOS XIX Y XX

Antes de estudiar la actitud de los ambientes no estrictamente académicos que se opone, por lo común, a esta concepción de la vida intelectual y espiritual de Egipto predominante en el mundo universitario, me gustaría examinar cuál era la idea que se hacía de Egipto el público en general. Casi todo el mundo cree que, tras la famosa campaña de Egipto llevada a cabo por Napoleón, los inicios del siglo XIX se habrían caracterizado por su egiptomanía. Lo cierto es que esta idea encaja perfectamente con el esquema general, cuyo mejor exponente sería Raymond Schwab, según el cual los seguidores del positivismo romántico habrían sido los primeros europeos verdaderamente conscientes del mundo exterior. Esta noción procede a su vez del concepto —al que por otra parte viene a reforzar— de clara superioridad de Europa frente a los demás continentes, como si entre ellos no cupiera otra relación, fenómeno que no se habría producido hasta el siglo XIX. No obstante, la idea convencional en torno a la egiptomanía típica de este período contiene también su parte de verdad, pues, evidentemente, es innegable la curiosidad suscitada por Egipto a comienzos del siglo XIX.

Pero, como hemos visto, mucho antes de esa época hubo un considerable interés por Egipto y un profundo conocimiento de su cultura.[153] Además, desde el siglo XV al siglo XVIII Egipto ejerció sobre Europa una influencia mayor que durante el siglo XIX. También es indudable que la «egiptomanía» de la pasada centuria no llegó a las cotas alcanzadas por la «indomanía», y resulta absolutamente ridícula comparada con la «helenomanía» o pasión por lo griego que se apoderó de la Europa septentrional y América del Norte durante dicho período. Lo más importante es que, para casi todo el mundo, Grecia constituía un antepasado amado y respetado, mientras que Egipto era considerado un país fundamentalmente extraño y exótico.

En cualquier caso, es innegable que las publicaciones de la campaña de Egipto y los resultados y descubrimientos de posteriores expediciones suscitaron un grandísimo interés por toda Europa.[154] Como cabría esperar, dichas expediciones se centraron sobre todo en las pirámides y las tumbas, y ya en la segunda mitad del siglo XIX se publicaron varias traducciones de la guía del alma en

su viaje por el más allá, esto es, el *Libro de los que salen de día*, conocido habitualmente como *Libro de los muertos*. Ello contribuyó a reforzar la imagen, ya bastante bien establecida, de Egipto como país tenebroso y muerto, y en este sentido se le adjudicó un ámbito muy importante a mediados y finales del siglo pasado, a saber, el mundo de la muerte. En todos los cementerios de Europa y Norteamérica pueden verse monumentos de estilo egipcio.[155] Más aún, entre 1860 y 1880 se difundió por los Estados Unidos la costumbre de momificar a los muertos. Aunque a menudo se atribuyen estas actitudes a las exigencias de una mayor higiene propias de toda sociedad urbana, no deja de resultar curioso que por la misma época se difundieran cada vez más en Norteamérica los hábitos funerarios egipcios y que en muchos países del norte de Europa se adoptara la práctica de la cremación, típicamente griega.[156] ¿Se debería quizá a la mayor influencia de la masonería en los Estados Unidos?

La masonería se mantuvo como bastión del respeto hacia Egipto. Efectivamente, tanto la arquitectura como los símbolos y ritos masónicos perpetuaron —y de hecho continúan haciéndolo hoy día— las tradiciones egipcias, en vez de seguir los dictados de la nueva moda universitaria.[157] Dentro de la masonería estadounidense, Egipto y los jeroglíficos desempeñaron un papel primordial en el nacimiento del movimiento mormón allá por los años 1820, y su influencia fue decisiva en los escritores norteamericanos de mediados y de finales del siglo XIX. Las novelas de Melville, por ejemplo, y sobre todo *Moby Dick*, se hallan repletas de símbolos y jeroglíficos egipcios, y lo mismo cabe decir de *La letra escarlata* de Hawthorne.[158]

Aunque la influencia de la masonería fue también muy importante en Europa, el interés de las logias del viejo continente por Egipto se limitó casi exclusivamente a la vida interior o espiritual de este país. Como el resto de la clase media y la clase alta de Europa, los masones fueron más bien víctimas de la helenomanía dominante por aquellos tiempos. Otros grupos más pequeños también adjudicaron un papel fundamental a Egipto en su mundo de creencias: los rosacruces, tanto si los consideramos una corriente dentro de la masonería como si los tomamos por una organización espiritual independiente, siguieron teniendo entonces, lo mismo que en la actualidad, a Egipto como centro y origen de todas sus creencias. Durante los siglos XVIII y XIX, los seguidores de la mística de Swedenborg y también los aficionados a la teosofía y antroposofía de épocas posteriores adjudicaron a Egipto una posición de privilegio.[159]

Sin embargo, durante la primera mitad del siglo XIX, los saintsimonianos constituyeron un grupo mucho más influyente. Estos discípulos del pionero del socialismo y protopositivista Claude Henri, conde de Saint-Simon, tenían la típica visión tripartita de la historia del mundo, según la cual la tercera y definitiva «época del sistema positivo» supondría la unificación del mundo. Dicha unificación exigía el establecimiento de comunicaciones entre todas las partes del mundo, y para Saint-Simon, lo mismo que para Napoleón y la casi totalidad de los pensadores de la época, Egipto constituía el puente entre Oriente y Occidente.[160] Pues bien, tanto a él como a su sucesor Prosper Enfantin les

interesaba particularmente la tierra del Nilo no sólo desde el punto de vista espiritual, sino también en la práctica.

Enfantin llegó a Egipto en 1833 en compañía de numerosos discípulos, entre los que se contaban ingenieros, médicos, hombres de negocios y escritores. Contaba con el beneplácito oficial del régimen de Luis Felipe de Orleans, recién instalado en el poder, que consideraba su expedición una especie de segunda campaña de Egipto de interés intelectual y científico; pero llevaba además una misión mística que cumplir: en su calidad de «padre» debía casarse con la misteriosa «madre» de Oriente. Esta misión, a su vez, estaba relacionada con un proyecto práctico, a saber, la construcción del canal de Suez. Mezclando la imagen de la excavación del canal con una parodia de la idea habitual entre sus contemporáneos de que el dominio de Europa sobre el resto del mundo se parecía al acto carnal heterosexual, Enfantin decía: «Suez constituye el centro de nuestra obra vital. Llevaremos a cabo el acto que el mundo está esperando que realicemos para proclamar a los cuatro vientos que somos unos machos».[161] El constructor del canal, Ferdinand de Lesseps, formaba parte del grupo, pero no llevaría a cabo su obra hasta la década de 1860. Entretanto los saintsimonianos desempeñaron un papel fundamental como ingenieros, médicos, maestros, etc., en el proceso de modernización de Egipto llevado a cabo por Mohamed Alí, y la imagen de su proyecto se parecía muchísimo a la de la campaña de Egipto de Napoleón, esto es: correspondía a la idea de Francia como revitalizadora de Egipto, antigua fuente de la civilización.[162]

En este ambiente saintsimoniano habría que inscribir el encargo de Ismail, nieto de Mohamed Alí, a Giuseppe Verdi, el compositor del *Risorgimento* italiano, pidiéndole que escribiera una ópera nacional egipcia, *Aida*. El argumento de la misma —ideado por el egiptólogo francés Auguste Mariette por encargo del gobierno egipcio— glorifica al antiguo Egipto al modo occidental. No obstante, las diferencias respecto al siglo XVIII son evidentes: si Mozart glorificaba en *La flauta mágica* a los sacerdotes que poseyeron la sabiduría y la moralidad de Egipto, Verdi opone sus sacerdotes a las heroicas figuras de Aida y y su amante Radamés.[163]

Aida cosechó un éxito tremendo en toda Europa. Esta visión favorable de Egipto, considerado fundamentalmente un país blanco, fuente de la civilización, se difundió principalmente por Francia e Italia, pero también puede verse algún rastro suyo en el arte inglés y en el de los Estados Unidos.[164] Junto con la egiptofilia de los egiptólogos de la segunda generación (1860-1870), esta tendencia explica la actitud defensiva unas veces y retadora otras que observábamos en los especialistas de los años 1880, como Maspero y Erman. Al igual que los filólogos clásicos, pero a diferencia del público en general, estos individuos se caracterizaban por sus ideas generales y sistemáticas, de suerte que podían percatarse de la amenaza que una visión demasiado favorable de Egipto podía representar para la singularidad de la civilización griega y para la de Europa en general.

ELLIOT SMITH Y EL «DIFUSIONISMO»

Sin embargo, surgieron otras dos amenazas a la nueva sabiduría convencional procedentes del propio mundo universitario. Examinaremos primero la segunda en orden de aparición por la sencilla razón de que, al menos hasta la fecha, su impacto sobre la egiptología fue menos importante; se trata de las ideas «difusionistas» de Elliot Smith. Nacido en Australia en 1871, Smith obtuvo el título de doctor en medicina y se instaló en Inglaterra, donde se especializó en anatomía. En 1901 fue nombrado catedrático de anatomía en El Cairo, donde fundó una escuela de medicina. Los ocho años transcurridos en el país hicieron que sintiera una enorme fascinación por el Egipto de épocas pretéritas, no sólo por su antropología física, sino también por su cultura.[165] Fue por entonces cuando se convenció de que Egipto era la fuente de la cultura de Oriente Próximo y de la civilización europea.

Elliot Smith era un hombre típico de aquella época racista. Por consiguiente, aunque no podía negar que la mayoría de la población egipcia había sido siempre parecida a la del resto del África oriental, tenía el convencimiento de que en los «tiempos de las pirámides», o sea, durante el Imperio Antiguo, habría habido una importante influencia asiática dolicocéfala, esto es, no semítica.[166] En su opinión, esta raza mixta se habría esparcido por toda la cuenca mediterránea hasta llegar al norte de Europa llevando consigo la cultura megalítica, cuyos impresionantes monumentos serían un reflejo de las pirámides. Hoy día resulta insostenible de todo punto esta parte de las teorías de Smith, pues, según ha demostrado el carbono 14, la cultura megalítica europea sería unos mil años anterior a la época de las pirámides.[167]

El público inglés acogió con interés las teorías de Elliot Smith, pues las ideas «difusionistas» se adecuaban perfectamente al imperialismo de la época; pero no sólo por eso, sino también porque sus egipcios no eran africanos y porque era un especialista en anatomía. La anatomía era considerada una ciencia «pura», mientras que otras disciplinas, como la historia o la arqueología, no gozaban del mismo estatus. Los especialistas en historia antigua y los egiptólogos profesionales naturalmente fueron mucho más cautos. Por lo que yo sé, ninguno intentó aplicar las teorías de Smith a sus investigaciones académicas. No obstante, nadie se lo tomó demasiado en serio hasta que no intentó ensanchar sus miras y empezó a afirmar que Egipto era la fuente no sólo de la civilización europea, sino también de la cultura de todo el mundo. A su juicio, las pirámides mexicanas tenían un origen egipcio, lo mismo que las técnicas de momificación del Perú y de las islas del Estrecho de Torres, cerca de Nueva Guinea.

Paradójicamente, esta sección de sus teorías se sostiene hoy día mejor que sus ideas en torno a las culturas megalíticas de Europa. Por una parte, los estudios arqueológicos y la datación por carbono 14 han venido a demostrar que las culturas metalúrgicas del suroeste asiático y las neolíticas de Europa son considerablemente más antiguas que la egipcia, lo cual invalidaría las teorías de Smith por lo que a estas regiones se refiere. Por otra parte, los testimonios cada vez más numerosos en favor de la influencia africana sobre las culturas

precolombinas a partir de *c.* 1000 a.C., junto con el descubrimiento de que las pirámides de América central no eran sólo templos, sino que se utilizaban también como enterramientos, refuerzan las probabilidades de que Egipto ejerciera un influjo indirecto sobre estas civilizaciones mucho más recientes.[168]

Sin embargo, por aquel entonces la segunda gran obra de Elliot Smith en este terreno, *The Ancient Egyptians and the Origin of Civilization*, publicada en 1923, atrajo los ataques de los conservadores que mantenían aún las ideas románticas de peculiaridad local, y los de los racistas empedernidos, a juicio de los cuales toda civilización debía proceder de los arios puros. La lucha más encarnizada, sin embargo, se produjo con los liberales, que por entonces habían empezado a transformar la antropología de auténtico bastión del racismo —cuyos seguidores estaban acostumbrados a sostener los imperios prácticamente a cambio de nada— en un nuevo instrumento capaz de poner el relativismo cultural en manos de Europa. No obstante, durante los años veinte la batalla no fue del todo desigual. Elliot Smith contaba con el respaldo de casi todos los miembros de su especialidad, y sus discípulos iban alcanzando puestos de importancia en la antropología física. Llegó incluso a convertir a su fe a W. H. R. Rivers, uno de los fundadores de la antropología social. Además, por aquel entonces no había especialistas lo suficientemente acreditados en este campo que fueran capaces de superar a Smith.[169] Más importancia tuvieron sus buenas relaciones con los Rockefeller, cuyas fundaciones proporcionaron cuantiosas subvenciones a los estudios de egiptología y antropología durante los años veinte y treinta. Gracias a estos recursos, Elliot Smith pudo contar siempre con buenas influencias en los ambientes universitarios.[170]

No obstante, la combinación de fuerzas que se levantaron contra él acabó por demostrar su superioridad. Rivers falleció prematuramente en 1922 y el propio Smith murió en 1937 a los sesenta y seis años. Pero, aunque hubiera vivido más, la relación existente entre sus ideas y el racismo no habría podido sobrevivir al rechazo del que fue objeto este último a raíz de la segunda guerra mundial. En cualquier caso, aún es visible la amenaza que para el desarrollo de la antropología supuso Elliot Smith en una época en la que la propia novedad de esta disciplina la hacía sumamente vulnerable: se hace patente en el respingo y el estremecimiento que produce la mención de su nombre o el de la palabra «difusionismo», como signo todavía necesario de ortodoxia o «competencia» en la materia.

JOMARD Y EL MISTERIO DE LAS PIRÁMIDES

Aunque generalmente no admitieran de buen grado la intromisión de cualquier advenedizo en su campo de trabajo, los egiptólogos y los historiadores de la Antigüedad se han mostrado en este sentido menos beligerantes que los antropólogos. Ello quizá se deba a que Elliot Smith no se atrevió nunca a meterse con la lengua, el sanctasanctórum del positivismo romántico. Una inquietud mucho mayor despertó en ellos, sin embargo, la segunda amenaza que se

cernió sobre la egiptología, destinada a durar mucho más tiempo que el «difusionismo». Esta herejía académica se basaba en última instancia en la vieja concepción que hacía de los egipcios los poseedores de una sabiduría superior, que los griegos no habrían sido capaces de aprender y conservar en su integridad. Semejante idea fue resucitada a comienzos del siglo XIX por el mayor y más encarnizado rival de Champollion, Edmé-François Jomard, matemático y topógrafo que participó en la campaña de Egipto de Napoleón, a quien ya hemos mencionado anteriormente. Jomard confrontó los resultados de sus estudios de la Gran Pirámide de Gize así como su posición geográfica exacta con las descripciones antiguas de la significación matemática de sus medidas. Se convenció así de que los antiguos egipcios habían conocido con toda exactitud el valor de la circunferencia de la Tierra, en el que habrían basado su sistema métrico, actitud que lo situaba indefectiblemente en el bando de Dupuis. Algunos pormenores de su obra fueron objeto de crítica, pero en cualquier caso sus teorías fueron tomadas con absoluta seriedad en los ambientes masónicos del Primer Imperio. Tras alcanzar las más encumbradas posiciones en el mundillo académico francés anterior a la Restauración, supo mantenerlas incluso en tiempos de la monarquía.[171]

Pese al golpe infligido a la reputación de Jomard por el asunto de la datación del zodíaco de Dendera, sus ideas pervivieron y en diversas ocasiones fueron redescubiertas y desarrolladas a lo largo del siglo pasado.[172] Las diferencias entre esta escuela heterodoxa y la egiptología académica, elevada al rango de disciplina universitaria allá por 1860, fueron agravándose cada vez más, hasta alcanzar su punto álgido en la década de 1880, cuando ésta admitió la superioridad de la filología clásica. En ningún momento, sin embargo, se entabló un debate formal entre las dos. Ello se debió en primer lugar al principio, aún vigente, según el cual un grupo dotado de poder académico, sea el que sea, no debe prestarse nunca a «dignificar» de esa forma a los intrusos que decidan entrometerse en su terreno; y en segundo lugar, a los distintos lenguajes académicos que hablaban ambos grupos. La situación reflejaba de hecho las divergencias existentes entre Champollion y Jomard. Los egiptólogos eran ante todo filólogos dispuestos a aplicar las nuevas técnicas de la lingüística a los materiales egipcios escritos. Los herejes, en cambio, eran matemáticos, topógrafos y astrónomos, y no eran muchos los que entre ellos habían llegado a dominar la lengua egipcia. Por otra parte, los egiptólogos del siglo XIX eran incapaces de seguir, y menos aún de refutar, los argumentos técnicos de los herejes.

La lucha fue desde el principio desigual, pues los herejes se enfrentaban a los dos paradigmas más importantes de todo el siglo XIX, a saber, el «progreso» y el racismo. De haber tenido razón, habría significado que un pueblo africano o semiafricano antiguo habría tenido unas matemáticas mejores que las de cualquier pueblo europeo hasta el mismísimo siglo XIX. Situándonos en un nivel más pedestre, los herejes, al carecer de la disciplina y la sanción conferida por un saber académico organizado formalmente, a menudo cayeron en fantasías de índole religiosa. Y esa tendencia se veía reforzada por la verdadera dificultad que tenían los heterodoxos a la hora de dar cuenta de los sorprendentes

adelantos que iban descubriendo en las matemáticas y la astronomía de la Antigüedad, circunstancia que los obligaba a recurrir a la revelación divina como única explicación posible. Y esto, a su vez, los llevaba a creer en la existencia de profecías divinas presentes en las pirámides.[173] Todo ello contribuyó a desacreditar la «piramidiotez», como acabó por ser denominada esta escuela.

Los herejes contaban con otra seria desventaja, a saber, el rango superior que los estudios clásicos y la lingüística tenían frente a las matemáticas en la Alemania y la Inglaterra del siglo XIX. En Francia, la existencia de las *écoles polytechniques* contribuyó a equilibrar un poco la situación, y por eso los egiptólogos de este país cedieron, según parece, a las presiones que los inducían a tener en cuenta los argumentos que seguían la tradición instaurada por Jomard. Por ejemplo, en el siglo XIX, Maspero se vio obligado a reconocer que le convencían los argumentos del astrónomo sir Norman Lockyer, según el cual los templos egipcios habían sido construidos cuidadosamente con fines astronómicos.[174] Lo más sorprendente, sin embargo, es que tantas personalidades, entre ellas astrónomos perfectamente situados y de renombre como el profesor Piazzi Smyth, Astrónomo Real de Escocia, o sir Norman Lockyer, arriesgaran sus carreras o llegaran incluso a renunciar a ellas únicamente por perseverar en estas ideas. En el caso de Piazzi Smyth, semejante actitud podría explicarse en parte como una muestra de su entusiasmo religioso, pero su verdadera motivación —y lo mismo cabría decir de Lockyer— habría sido, según parece, la simple pasión por la elegancia matemática de las correspondencias.[175]

El mayor revés sufrido por los «piramidólogos» fue la defección de Flinders Petrie, mencionado en la p. 144 por la datación temprana que atribuyó a los *Escritos herméticos*. Petrie poseía una sólida formación como ingeniero y topógrafo y demostró también un gran entusiasmo por las ideas de Smyth y demás seguidores de Jomard. En 1880 consiguió viajar a Egipto pertrechado con los más modernos equipos de medición dispuesto a comprobar por sí mismo la exactitud de las mediciones realizadas hasta la fecha.

Sus conclusiones no lograron concluir nada. Por otra parte, reconocía que la Gran Pirámide se adecuaba a los puntos cardinales de la brújula con más precisión que cualquier edificio de época posterior, y que las medidas de la cámara mortuoria demostraban el conocimiento de π y su valor de 3,1416, así como de los triángulos pitagóricos. Se mostraba además sorprendido en general por la habilidad matemática y técnica aplicada en la construcción de las pirámides. Pero por otra parte, mostraba su desacuerdo con Piazzi Smyth en lo concerniente a la longitud del codo utilizado en su construcción, y no admitía la hipótesis de Smyth de que el edificio comportaba una medición precisa de la duración del año.[176] Además, teniendo en cuenta los cambios acontecidos en el terreno de la egiptología en la década de 1880 y la profesionalización generalizada de los ambientes universitarios y de otra índole entre 1880 y 1960, las teorías de la «piramidología» se han visto relegadas a la categoría de locuras o de pseudociencia.

Gracias a sus estupendas precisaciones topográficas y a la ordenación de los distintos estilos de cerámica por él desarrollada, Petrie se convirtió no sólo

en el fundador de la arqueología egipcia, sino de toda la arqueología moderna en general. Además de ser honrado con el título de caballero, logró acceder a la egiptología académica, a la que proporcionó unas bases fundamentales. Sus relaciones, sin embargo, nunca fueron fáciles.[177] La cátedra que obtuvo hubo de ser dotada por un personaje extraño al mundo universitario y siguió siendo un solitario hasta su muerte acaecida en 1942.

La defección de Petrie no interrumpió las investigaciones en torno a las pirámides y otros edificios egipcios, destinadas a demostrar la existencia de una sabiduría antigua de carácter superior. Lockyer siguió desarrollando sus teorías en torno a los refinados conocimientos astronómicos que ponían de manifiesto las construcciones egipcias, y sus ideas fueron continuadas en pleno siglo XX por otros eruditos, particularmente por un sagaz aficionado, Schwaller de Lubicz. Los libros de este autor, publicados entre 1950 y 1960, tuvieron mucho éxito, sobre todo en los ambientes místicos, pero también entre el público en general.[178]

Mientras tanto, en 1925 el ingeniero J. H. Cole realizó una prospección aún más precisa de las pirámides, que vino a confirmar muchas de las afirmaciones realizadas por los primeros piramidólogos, incluso las del propio Jomard, quien, al parecer, habría obtenido unas estimaciones relativamente exactas de la longitud de las medidas egipcias como consecuencia de dos errores cuyos efectos se contrarrestaban mutuamente. La imprecisión de sus mediciones quedaba equilibrada al no haber tenido en cuenta que la Gran Pirámide debió estar rematada por una cúspide o *pyramidion*. Por otra parte, después de los años veinte se han producido dos defecciones significativas del mundo académico «como es debido», con su correspondiente paso al bando «piramidológico». La primera fue la de Livio Catullo Stecchini, erudito italiano de formación alemana que alcanzó el título de doctor por Harvard con un estudio sobre los sistemas de medición antiguos. En una serie de artículos publicados en los años cincuenta y sesenta, Stecchini venía a demostrar, con bastante verosimilitud, que los egipcios poseyeron un conocimiento muy preciso de las medidas del globo terráqueo, y que esos conocimientos habían sido aplicados con extraordinaria exactitud tanto en Egipto como en otros lugares.[179]

La otra conversión a la fe en la superioridad de la sabiduría antigua fue mucho más espectacular, por cuanto se trataba de uno de los mayores especialistas, si no el mayor absolutamente, en historia de la ciencia durante el Renacimiento, a saber el profesor Giorgio de Santillana. Tras escribir una monografía sobre Galileo, De Santillana se interesó por la tradición hermética egipcia; más tarde, con el paso del tiempo, leyó el *Origine de tous les cultes* de Dupuis y quedó convencido de que buena parte de la mitología antigua no es en el fondo más que una alegoría de la astronomía científica. Sin embargo, De Santillana va más allá de Dupuis y Egipto y llega a afirmar la existencia de unos conocimientos aún más antiguos, cuyos rastros podrían encontrarse en diversos mitos del mundo entero y que, gracias a la precesión de los equinoccios, él data antes del año 6000 a.C.

Pese a la grandísima reputación de De Santillana, su obra *Hamlet's Mill*,

escrita en colaboración con un colega alemán más joven, en la que expone toda esta teoría, no fue aceptada por ninguna editorial universitaria y hubo de ser publicada por una editorial comercial, lo cual supone que los especialistas respetables no están obligados a tomarla en consideración.[180] Además, al pasarse tanto de la raya, De Santillana perdía mucha de su eficacia como valedor de la escuela de Dupuis y Jomard, de modo que sus obras, como las de Stecchini o Tompkins, podían ser relegadas a la categoría de «alucinaciones», y esto permitía e incluso obligaba a los académicos ortodoxos a ignorarlas por completo.

Gracias a la influencia de la arqueología, los egiptólogos y los especialistas en historia antigua suelen contar con unos conocimientos de las matemáticas mucho mayores de los que tenían sus colegas de hace cincuenta años o un siglo. Sin embargo, pocos son los que cuentan con el tiempo, la voluntad y la capacitación suficientes para atacar los argumentos de Schwaller de Lubicz, Stecchini o De Santillana, caracterizados por su enorme complejidad técnica. Durante los últimos treinta años, la tendencia general en estas disciplinas ha consistido en seguir a pies juntillas las refutaciones elaboradas por otro gran santón de la historia de la ciencia, el profesor Otto Neugebauer, cuyo nombre posee un poder casi taumatúrgico entre los defensores del *statu quo.*

El campo de acción de Neugebauer es tremendo. Ya hemos mencionado su nombre en relación con Copérnico, pero sus obras más conocidas versan sobre la ciencia de la Antigüedad. En este terreno ha dado muestras de una amplitud de miras mucho mayor que la de sus colegas, y así, del mismo modo que se mostraba dispuesto a admitir la presencia de las matemáticas islámicas en la formación de Copérnico, ha sabido reconocer también el influjo tan significativo que Mesopotamia tuvo sobre las matemáticas y la astronomía griegas.[181] Ha publicado también diversas obras en torno a la astronomía egipcia en colaboración con varios egiptólogos ortodoxos, pero en ellas no muestra la magnanimidad de la que hace gala para con Mesopotamia, sino que comparte la actitud despectiva y condescendiente de sus colaboradores con respecto a Egipto y el hermetismo en general.[182] Efectivamente, en todas sus obras Neugebauer insiste en que los egipcios no tuvieron nunca ninguna idea original ni abstracta. La cuidadosa disposición en línea de las pirámides y los templos, así como el uso de π, son considerados producto de una cierta habilidad práctica y no resultado de una profunda actividad intelectual. He aquí un ejemplo de dicha actitud: «Ha llegado incluso a afirmarse que en el papiro de Moscú se ha encontrado un problema en el que se da la medida correcta del área de un hemisferio, pero dicho texto admite también una interpretación mucho más primitiva, *a todas luces preferible*» (la cursiva es mía).[183] Resulta curioso comprobar, no obstante, que Neugebauer no arremete contra la escuela de los piramidólogos, limitándose exclusivamente a denunciarlos:

> Se supone que en las dimensiones y la estructura de este edificio se expresan unas constantes matemáticas muy importantes, como por ejemplo un valor bastante preciso de π, y unos profundos conocimientos de astronomía. Tales teorías

> se hallan en flagrante contradicción con todo el concienzudo saber en torno a la historia y la finalidad que tenían las pirámides obtenido gracias a la arqueología y a los estudios de egiptología.[184]

A continuación, recomienda a cuantos se hallan interesados en lo que, según propia confesión, plantea unos «problemas históricos y arqueológicos realmente complejos en torno a las pirámides», que lean los libros que sobre este tema escribieron Edwards y Lauer.[185]

El profesor Edwards, especialista en arqueología egipcia, no se complica la vida estudiando a los «piramidólogos» y los cálculos por ellos realizados. Lauer, que era topógrafo y arqueólogo a la vez, sí lo hace, frente a la oposición de los egiptólogos ortodoxos, que se asombraban «de tener que dar tanta importancia al examen de unas teorías que nunca han gozado del menor crédito en el mundo de la egiptología».[186]

A decir verdad, la obra de Lauer presenta algunas contradicciones. Por un lado, admite que las medidas poseían ciertas propiedades curiosas; reconoce que a partir de ellas podemos descubrir relaciones como π, Φ, el «número áureo» y el triángulo de Pitágoras; y que en general ello se corresponde con lo que Heródoto y otros escritores antiguos afirmaban.[187] Pero, por otra parte, denuncia las fantasías de Jomard y de Piazzi Smyth; ataca de forma harto poco verosímil la reconstrucción del codo egipcio efectuada por Jomard; y afirma que las fórmulas y la extraordinaria precisión sideral con la que están dispuestas las líneas de las pirámides responden únicamente a un «empirismo intuitivo y utilitario».[188]

Los diversos escritos de Lauer en torno a este asunto ponen de manifiesto una y otra vez la contradicción existente entre la simple aceptación de la extraordinaria precisión matemática de la Gran Pirámide y la «certeza» de que los griegos fueron los primeros «auténticos» matemáticos de la historia. La tensión resulta tanto más insoportable por cuanto los griegos tuvieron noticia de los numerosos rasgos singulares de las pirámides y porque siempre creyeron que los egipcios habían sido los primeros matemáticos y astrónomos. Por último, nos encontramos con el hecho de que muchos matemáticos y astrónomos griegos estudiaron en Egipto. En un honrado intento de hacerse cargo de todas estas dificultades, Lauer escribe:

> Aunque hasta la fecha no se ha descubierto ningún documento de la matemática esotérica egipcia, sabemos, si hemos de dar crédito a los autores griegos, que los sacerdotes egipcios guardaban celosamente los secretos de su ciencia y que, según nos dice Aristóteles, se ocuparon de las matemáticas. Por tanto, resultaría bastante razonable presumir que poseyeron una ciencia esotérica construida poco a poco en el secreto de los templos durante los muchos siglos que separan la construcción de las pirámides, allá por el año 2800, y los albores del pensamiento matemático griego, en el siglo VI a.C. Por lo que a la geometría se refiere, el análisis de edificios famosos como la Gran Pirámide habría ocupado un puesto primordial en las investigaciones de estos sacerdotes; y es perfectamente concebible que, acaso mucho tiempo después de su construcción, llegaran a descubrir en ella cualidades fortuitas que sus arquitectos ni siquiera llegaron a sospechar.[189]

Lauer fue el descubridor de la existencia real del arquitecto de la dinastía III, Imhotep, considerado hasta entonces una figura meramente legendaria, inventada por los egipcios de época posterior, y llegó a excavar algunos de los espléndidos edificios construidos por él en Saqqara. Además, durante toda su vida admiró la obra cumbre que constituyen las pirámides. Resulta, pues, difícil entender por qué no se atrevió a adoptar la solución más fácil, esto es, dar crédito a los griegos y admitir, lo mismo que el egiptólogo alemán Brunner, que en torno al 3000 a.C. se produjo una *Achsenzeit* o «etapa axial»; de modo que, al cabo de un siglo o dos, durante las dinastías III y IV, se habría alcanzado en el terreno de las matemáticas un saber sumamente sofisticado, algunos elementos del cual habrían quedado reflejados en la Gran Pirámide. Los egipcios de época posterior habrían guardado múltiples tradiciones de este hecho y se las habrían comunicado a los griegos que visitaran el país.[190]

Una vez descartados los criterios racistas y torpemente «progresistas», ¿por qué iba a ser esto menos probable que el salto cualitativo dado por los griegos en el terreno intelectual en torno al siglo IV a.C.? En realidad, en apoyo de esta segunda hipótesis no tenemos ningún documento que se aproxime, ni de lejos, a una realización tan grandiosa como puedan ser las pirámides, o a la tradición antigua, por lo demás de una coherencia aplastante, que defiende la superioridad de las matemáticas egipcias.

En la mente de los eruditos convencionales del momento cumbre del imperialismo no cabía, sin embargo, semejante perspectiva. Queda patente, no obstante, que a Lauer le preocupaba la cuestión y al final parece que cedió a las presiones sociales. Admitir la solución más fácil lo hubiera convertido en un alucinado como Jomard o Piazzi Smyth. Por consiguiente, prefirió atribuir las sutiles relaciones matemáticas incorporadas en la Gran Pirámide y el destacado puesto que les concedía la tradición antigua a un simple azar, descubierto y explotado posteriormente por los sacerdotes egipcios.

En cualquier caso, incluso la solución de Lauer concedía a algunos egipcios de época posterior la capacidad de desarrollar un pensamiento relativamente avanzado. Y así llega a decir:

> Así pues, a lo largo de sus 3.000 años de historia, Egipto fue preparando poco a poco el camino a los estudiosos griegos que, como Tales, Pitágoras o Platón, fueron a estudiar y luego incluso a enseñar en Egipto, como hizo Euclides, en la escuela de Alejandría. Pero gracias al espíritu filosófico de estos últimos, capaz de extraer cuanto de útil había en el tesoro amasado por el positivismo técnico de los egipcios, la geometría alcanzó el estadio de verdadera ciencia.[191]

¿Cómo puede saber Lauer, enfrentándose a los autores antiguos que tanto hincapié hacen en la espiritualidad y pureza de los sacerdotes egipcios, que la sabiduría secreta egipcia —de la cual carece por completo de otros testimonios— no era más que un simple «positivismo técnico»? Cuesta trabajo no ver en semejante afirmación un mero artículo de fe repetido al pie de la letra por los seguidores del modelo ario.

Los egiptólogos anónimos que desaprobaban el análisis de las teorías «piramidológicas» efectuado por Lauer tenían toda la razón. Al atacar a los «piramidólogos», Lauer acaba pareciéndose a ellos o, cuando menos, admite tantos argumentos de esta escuela que la defensa de la ortodoxia realizada por él resulta desesperadamente laboriosa.

Lauer no es el único que se enfrenta a esas dificultades. El padre Drioton, aludido ya porque admitía la existencia de una espiritualidad egipcia, escribe: «No deberíamos prestar ninguna atención ... a los reiterados delirios de Piazzi Smyth, según el cual las medidas de la Gran Pirámide ponen de manifiesto la misteriosa ciencia que habrían poseído los antiguos egipcios».[192] En otro momento, en cambio, dice que, al no prestar atención a los «piramidólogos», los egiptólogos son tildados de «ingenuos, ciegos, meros aficionados empeñados en trabajar en una ciencia cuya rutina se ha visto disturbada».[193] Hay más rastros de que los egiptólogos «respetables» han sentido numerosas presiones procedentes del exterior —¿o no habrá sido quizá del propio material que estaban tratando?— y se han dedicado a jugar con la herejía durante períodos más o menos largos.[194] En esta ardua escaramuza entre el modelo antiguo y el modelo ario, yo creo que será el primero el que acabe por dominar, aunque con algunas modificaciones. Mientras tanto, sin embargo, es indudable que este campo del saber continúa esencialmente la tradición lingüística de Champollion con las transformaciones efectuadas por Maspero, Erman y otros especialistas de finales del siglo pasado y principios del actual, quienes acomodaron su disciplina al tenor dictado por el positivismo romántico, y que la escuela matemática y topográfica de Jomard sigue siendo completamente marginal.

6. HELENOMANÍA, I. LA CAÍDA DEL MODELO ANTIGUO, 1790-1830

Este capítulo se dedica casi por entero a los fenómenos de carácter social e intelectual desarrollados en el norte de Alemania, de religión protestante, durante un período de cuarenta años. Semejante lapso de tiempo quizá parezca breve, pero abarca la Revolución francesa, las conquistas de Napoleón, el paulatino incremento del nacionalismo alemán contra los franceses, los años de reacción y el establecimiento de Prusia como estado alemán dominante y centro de atracción de todo el nacionalismo alemán.

Y fue precisamente en este período cuando una nueva disciplina, la *Philologie* o *Altertumswissenschaft*, «ciencia de la Antigüedad», logró establecerse como disciplina de vanguardia en sentido moderno. Esta ciencia fue la primera en instaurar una estricta red de relaciones meritocráticas entre maestros y discípulos, seminarios o departamentos con capacidad de maniobra para asegurarse la mayor parte posible de las subvenciones estatales, y una serie de revistas especializadas escritas en una jerga profesional, cuya finalidad era mantener las barreras que separaban a los expertos en la materia del público profano.

Sostengo que los fenómenos desarrollados en los campos intelectual y académico deben ser contemplados juntamente con los ocurridos en el terreno político y social. Resulta sorprendente comprobar que algunas de las figuras más señeras en el mundo de la lingüística y la historia, como Humboldt y Niebuhr, desempeñaron papeles muy activos no sólo en el establecimiento de la nueva disciplina, sino también en el desarrollo del nuevo sistema universitario en general. Y no olvidemos que también fueron políticos destacados en la escena nacional.

Resulta enormemente significativo que la época en la que más se dejó sentir su influencia política coincidiera con las reformas que el gobierno prusiano se vio obligado a adoptar a raíz de la contundente derrota sufrida en Jena en 1806 a manos de los ejércitos de Napoleón. Precisamente el amplio desarrollo y difusión de la nueva *Altertumswissenschaft*, que Humboldt situaba como piedra angular de su *Bildung*, o educación, debería ser interpretado como una de esas reformas. Humboldt y sus amigos consideraban que el estudio de la «Antigüedad en general y de Grecia en particular» constituía una forma de devolver su integridad a los estudiantes y al pueblo en general, cuyas vidas, en su opinión,

quedaban fragmentadas por la sociedad moderna. A corto plazo, Humboldt y sus correligionarios pensaban que el estudio era el mejor buen medio para promover una reforma «auténtica», gracias a la cual Alemania pudiera librarse de una revolución como la francesa, que tanto horror les causaba. Desde el principio, pues, la *Altertumswissenschaft* alemana, lo mismo que su equivalente inglés, los estudios clásicos, fue considerada por sus promotores una «tercera vía» entre la reacción y la revolución. En realidad, sin embargo, lo único que consiguió fue apuntalar el *statu quo*. Las instituciones educativas y la *Bildung* clásica en la que aquéllas se basaban constituyeron el principal pilar del orden social prusiano y alemán del siglo XIX.

El meollo de la *Altertumswissenschaft* estaba en la imagen del divino hombre griego, a la vez artista y filósofo. Por fuerza, los griegos —lo mismo que ocurría con la imagen idealizada de los propios germanos— debían formar un todo con su suelo natal, y además tenían que ser puros. Por eso el modelo antiguo, con sus constantes invasiones, sus numerosos préstamos culturales y la consecuencia implícita en estos hechos, a saber, la inevitable mezcla lingüística y racial, fue volviéndose cada vez más intolerable. Sólo en este contexto político y social cabe entender el ataque que uno de los primeros productos del nuevo sistema, Karl Otfried Müller, dirigió contra la hasta entonces imponente autoridad del modelo antiguo.

En 1821, un año después de la aparición de *Orchomenos und die Minyer*, primer volumen de su *Geschichte hellenischer Stämme und Städte*, libro en el que exponía sus argumentos, estalló la guerra de Independencia de Grecia y toda la Europa occidental fue presa de una tremenda oleada de filhelenismo. En aquel ambiente de helenomanía antiasiática y antiafricana, hubiera resultado impensable toda defensa del modelo antiguo; paradójicamente, sin embargo, el único personaje de talla que salió en su apoyo fue el gran historiador del mundo antiguo Barthold Niebuhr, que tanto se había esforzado por introducir en la historiografía los criterios románticos y racistas. A la muerte de Niebuhr, ocurrida en 1831, se hizo dificilísimo, cuando no imposible, que los especialistas «serios» se atrevieran a afirmar que los egipcios habían colonizado Grecia, o que habían desempeñado un papel importante en la formación de la civilización griega.

Friedrich August Wolf y Wilhelm von Humboldt

Una vez estudiada la «caída» de Egipto, deberíamos ocuparnos de la «ascensión» de Grecia. Friedrich August Wolf, el discípulo más famoso de Heyne, estudió en Gotinga sólo dos años, de 1777 a 1779. Pero esta experiencia y el *Zeitgeist*, el espíritu de su época, hacen de él en muchos sentidos el representante más conspicuo del positivismo romántico.[1] Discípulo de Winckelmann, creía firmemente en la división de la historia en estadios sucesivos, y además era un enamorado de Grecia. Como buen patriota alemán, se vio profundamente influido por el movimiento que buscaba ante todo la autenticidad, ca-

racterizado por la importancia atribuida a las canciones populares. Se consideraba a sí mismo seguidor de la tradición de estudios homéricos, aludida ya al referirnos a madame Dacier y a G. B. Vico, y en este sentido creía poseer una afinidad especial con Bentley.[2]

Wolf logró conjugar todas estas tendencias. Su obra se sitúa en el contexto de un detallado análisis textual y, partiendo de estas premisas, consideraba que la *Ilíada* y la *Odisea* eran un producto de la infancia de la raza griega y, por consiguiente, europea. Partiendo de este tipo de sentimientos y de la tradición antigua que hablaba de la ceguera de Homero, Wolf llegó a persuadirse de que los poemas homéricos fueron compuestos oralmente, mucho antes de que los griegos conocieran el alfabeto.[3] En su opinión, los poemas eran demasiado largos para poder ser obra de un bardo analfabeto. Por consiguiente, debían haber sido creados por numerosos poetas populares y compilados únicamente después de haber sido editados o, según él, fijados por escrito por primera vez en la Atenas del siglo VI. A partir de esta hipótesis, Wolf llegaba a una conclusión perfectamente romántica. Los poemas homéricos no debían ser considerados por más tiempo obra de un solo autor, sino producto de la infancia del *Volk* griego/europeo en conjunto.[4]

Muchas de estas ideas procedían de los escritores escoceses y de Robert Wood, el *dilettante* romántico que —tengámoslo bien presente— había leído la *Ilíada in situ*. No obstante, gracias a su competencia como crítico textual y a lo elevado de su posición de catedrático, Wolf logró conferirles una autoridad académica, que resultaba esencial en aquel nuevo mundo de los saberes «profesionales».[5] Por otra parte, no hemos de perder de vista el hecho de que, al menos sobre el papel, el rigor científico de Wolf no parece muy profundo. Pese a su innegable interés, sus *Prolegomena ad Homerum* han sido considerados una «obra precipitada» y el conjunto de sus obras «no vestiría mucho en una biblioteca».[6]

La obra de Wolf se inscribe en la tradición de la *Altertumswissenschaft* que él mismo contribuyó a instaurar. Al matricularse en la Universidad de Gotinga en 1777, se tituló a sí mismo «estudiante de filología», acto considerado radical por aquel entonces.[7] No obstante, más tarde llamaría al estudio de los textos antiguos —combinado con el del arte y la arqueología clásica— *Altertumswissenschaft* o «ciencia de la Antigüedad». Se ha adjudicado a Wolf el título de fundador de esta rama del saber, aunque su forma disciplinar la tomara a todas luces de su maestro Heyne, y el contenido en última instancia de Winckelmann; en cuanto al nombre, lo sacó del nuevo vocabulario de la ciencia y el progreso propagado en Alemania por Kant.[8] Lo mejor de Wolf eran sus dotes pedagógicas, y desde su cátedra de Halle allá por 1780 supo popularizar la nueva disciplina y el seminario como método didáctico y como base institucional de la investigación. La fama de Wolf quedaría asegurada gracias a su relación con el joven aristócrata prusiano Wilhelm von Humboldt.

Antes de pasar a estudiar esta relación y sus extraordinarias consecuencias en el terreno del saber y de las instituciones, me gustaría analizar un momento la postura política tanto del helenismo romántico como del positivismo de Go-

tinga. Como vengo repitiendo una y otra vez a lo largo del libro, ambos movimientos se hallaban estrechamente emparentados. Sus impulsores se consideraban «progresistas» y se mostraban partidarios de los pequeños estados «libres». Sin embargo, el significado de este adjetivo era bastante ambiguo. Por lo demás, cuando la Revolución francesa los puso a prueba, casi todos los valedores de esas ideas y sentimientos la rechazaron sin paliativos por considerar que amenazaba sus privilegios, por su violencia y por lo que, a su juicio, era un medio «antinatural» o «inorgánico» de alcanzar la «libertad». Tal es el trasfondo que debemos tener presente a la hora de estudiar las reformas que planearon y que posteriormente pusieron en práctica.

Wolf y Humboldt se hicieron amigos íntimos entre 1792 y 1793, en pleno auge de la Revolución francesa. A partir de las conversaciones mantenidas con Wolf, Humboldt redactó un *Skizze* o esbozo titulado «Über das Studium des Altertums und des Griechischen insbesondre» [«Sobre el estudio de la Antigüedad y del griego en particular»].[9] Aunque no fue publicado en sus días, el escrito llegó a manos de Wolf y del gran poeta, dramaturgo y filósofo F. Schiller, quienes lo leyeron y criticaron. Este esbozo adquirió además una importancia tremenda porque en él se expresan las ideas que posteriormente pondría en práctica Humboldt desde su puesto de ministro de Educación de Prusia.

Humboldt aducía dos razones para justificar el papel fundamental otorgado al estudio de la Antigüedad en la educación general. Según decía, las razones estéticas del estudio de los griegos eran evidentes, pero mayor importancia tenía su fe en la idea de que el conocimiento de los antiguos, no contaminados aún por la alienación, habría contribuido a formar una nueva sociedad de hombres mejores en la actualidad. Tal estudio debía constituir el núcleo de la *Bildung* o formación cultural y moral. Con el típico interés romántico por el crecimiento y la formación a lo largo del tiempo, Humboldt consideraba que el estudio de los autores antiguos no era tanto una meta cuanto un proceso sumamente valioso. A su juicio, la comprensión del complejo desarrollo orgánico de la Antigüedad debía contribuir a ampliar y reforzar en cierto modo las capacidades creativas del estudiante.[10]

Es posible que en un principio Humboldt pensase que esta *Bildung* debía ir dirigida a toda la población en general, pero en realidad acabó por convertirse en sello indeleble de una elite meritocrática.[11] En este sentido, la *Bildung* o educación constituía un desafío a la nobleza. Tenía por objeto la reforma de Prusia dentro de la cultura alemana, evitando así los horrores de la Revolución francesa. Efectivamente, «Über das Studium des Altertums» fue compuesto en la misma época en que se celebró el juicio de Luis XVI, en relación al cual escribía Humboldt: «Esta ejecución y ese juicio espantoso han dejado una mancha que nunca podrá ser borrada».[12] En Francia la clase alta leía el *Anacarsis* del abate Barthélemy como medio para evadirse de las tensiones y horrores provocados por la Revolución, y no cabe duda de que también a Humboldt y a su amigo Schiller la lectura de los griegos les proporcionaba una buena evasión.[13] Sin embargo, era más que eso; en su opinión, el estudio y la imitación de los griegos eran una forma de superar los extremos tanto de la revolución

como de la reacción. De igual modo, en la famosa serie de cartas dedicadas a *La educación estética del hombre*, obra del propio Schiller, la quinta carta, dedicada al caos producido por la Revolución francesa, va seguida de la sexta, que trata de la función armonizadora del estudio de los autores griegos.[14]

La reforma educativa de Humboldt

Fuera la que fuera su postura política personal, objetivamente Humboldt y Schiller contribuyeron a defender el *statu quo*. Precisamente a este tipo de radicales inocuos sería al que recurriría la monarquía prusiana tras la humillación sufrida por el gobierno tradicional y su amado ejército en la catastrófica derrota que les infligió en 1806 el ejército de Napoleón en el campo de batalla de Jena. En 1809, entre las diversas reformas adoptadas para afrontar el desafío de la Revolución francesa, se incluyó el encargo de reorganizar el sistema educativo asignado a Humboldt. La nueva estructura por él creada se basaba en su concepto de *Bildung*, que, en su opinión, había de servir para sacar al pueblo alemán de la postración en que cayera después de las aplastantes derrotas sufridas. Para la educación superior rechazó conscientemente el modelo de las escuelas politécnicas francesas, que hacían hincapié sobre todo en las matemáticas y las ciencias naturales, y favoreció los centros destinados a enseñar un concepto mucho más vasto de *Wissenschaft* o saber. Como es natural, el nuevo expediente académico prusiano debía contener las tres disciplinas fundamentales, a saber, matemáticas, historia y lenguas. Sin embargo, podemos ver claramente cuáles eran las prioridades de Humboldt al comprobar que durante los primeros cinco años de su existencia no se impartió la enseñanza de las matemáticas en la mayor de sus creaciones, la nueva Universidad de Berlín.[15]

El especialista más eminente que Humboldt reclutó para Berlín fue Wolf, quien, como hemos visto, introdujo el sistema de seminarios, que desde allí se difundió por toda Prusia, luego al resto de Alemania y también allende sus fronteras. Este sistema, que hace hincapié en el aprendizaje activo de los alumnos a través de la propia investigación, parecía conceder a los estudiantes mucha más libertad y más posibilidades de demostrar la propia originalidad que el sistema tradicional de clases. No obstante, pese a los espectaculares logros científicos conseguidos a lo largo de los últimos ciento ochenta años por esta forma de enseñanza, parece que pudo ser y de hecho fue utilizada como instrumento eficacísimo para el control tanto de la selección como del tratamiento concedido a los temas de interés académico.

El método de la *Altertumswissenschaft* de Wolf seguía el utilizado por Heyne y la escuela de Gotinga. Rechazaba lo que, a su juicio, era la búsqueda de conceptos universales abstractos propia de la Ilustración, y favorecía, por el contrario, el enfrentamiento directo con lo particular y la crítica exhaustiva de las fuentes. Ignorante por completo de lo que, con la perspectiva del tiempo, podríamos denominar su intenso romanticismo, llegó a escribir: «Toda nuestra

investigación es histórica y crítica, y versa no sobre *cosas* que cabe esperar, sino sobre *hechos*. Las artes deben ser amadas, pero la historia hay que reverenciarla».[16]

Desde entonces, ese es el enfoque simplista que ha venido dominando en los estudios de historia y de filología clásica. Humboldt, al menos durante sus últimos años, se mostró siempre más perspicaz. En su ensayo titulado «La tarea del historiador» reconocía que la comprensión del pasado requería bastante más que una mera descripción externa. Habría que buscar un equilibrio entre la «observación racional» (*beobachtender Verstand*) y la «imaginación poética» (*dichtende Einbildungskraft*). El historiador, sin embargo, a diferencia del poeta, tendría que subordinar su imaginación a la investigación de la realidad, y «por fuerza debe rendirse ante el poder de la forma, llevando siempre in mente las ideas que le sirven de leyes».[17] Es indudable que en el siglo XIX una de esas ideas eran las «leyes científicas de la raza».

Humboldt intentó también lidiar con las dificultades que le planteaban las relaciones existentes entre el sujeto y el objeto de la investigación histórica, que, en su opinión, requería un sentimiento de afinidad semejante al existente entre Alemania y la antigua Grecia. Así, pues, cabía la posibilidad de escribir una historia de la Antigüedad. Al mismo tiempo, sin embargo, se pensaba que los griegos superaban a la historia. Como dice en otro pasaje:

> Nuestro estudio de la historia de Grecia es, por tanto, un asunto muy distinto de lo que son los demás estudios históricos. Para nosotros, los griegos salen del círculo de la historia. En este sentido, aunque su destino se inscriba en la cadena general de los acontecimientos, a nosotros no nos importa ni poco ni mucho. Nunca conoceremos del todo cuál es nuestra relación con ellos si nos atrevemos a aplicarles los mismos criterios que aplicamos al resto de la historia universal. El conocimiento de los griegos no es para nosotros algo meramente placentero, útil o necesario, no; pues sólo en los griegos encontramos el ideal de cuanto desearíamos ser y de cuanto desearíamos producir. Si es cierto que cada sección de la historia nos ha enriquecido con su sabiduría y su experiencia humanas, el beneficio que sacamos de los griegos es más que terrenal, es casi divino.[18]

La idea que tenía Humboldt del carácter trascendente de la historia de Grecia se correspondía con la concepción que tenía de su lengua. Consideraba al griego no ya una *Ursprache* o «lengua original», como el sánscrito, sino una muestra de equilibrio perfecto entre vitalidad juvenil y madurez filosófica, concepción que refleja las cualidades a la vez estéticas y filosóficas que venían atribuyéndose a los griegos desde los años 1780.[19]

Ya hemos aludido a la importancia capital de la lengua, a su relación fundamental con la nación y el carácter nacional, y a la fascinación romántica por estos tres aspectos.[20] Humboldt, que pese a su personalidad polifacética era fundamentalmente un lingüista, tendía a considerar el lenguaje una variable fija esencialmente independiente.[21] En su opinión, la naturaleza de la lengua griega tenía una importancia capital. Además, como siempre —o al menos desde el siglo XV— el interés por la lengua griega iba de la mano del interés por el

alemán.[22] Así pues, el paulatino incremento del nacionalismo alemán que alcanzó su punto culminante en la guerra de Liberación contra Napoleón (1813-1814), trajo consigo una glorificación cada vez mayor de la lengua alemana; se consideraba que su principal virtud estribaba en que, a diferencia del francés, era *echt* (auténtica) y *rein* (pura).[23]

Mucho antes de esa fecha, en su *Skizze* de 1793, Humboldt argüía que la grandeza del griego consistía precisamente en el hecho de no hallarse contaminado por elementos extranjeros.[24] Así pues, el egregio gramático, que se sentía particularmente fascinado por la complejidad de las mezclas lingüísticas, suspendía ante el griego la propia capacidad de crítica y asumía como artículo de fe la «pureza» de la lengua. Semejante concepción, intrínsecamente inverosímil, habría sido considerada absurda antes de que se produjera el triunfo del helenismo romántico, pero, con algunas salvedades, pasó a convertirse en auténtico dogma de la *Altertumswissenschaft* y la filología clásica moderna. Desde entonces, sólo los nombres de los artículos de lujo de origen claramente oriental quedaron excluidos del embargo total a que fueron sometidos los préstamos lingüísticos afroasiáticos.

Aunque Humboldt y otros autores románticos insistían en la infinita variedad de sociedades que hay en el mundo y en la inexistencia de los universales proclamados por la Ilustración, consideraban que había una trayectoria general determinada por un orden interno, por una fuerza o ser supremo.[25] Se concebía a los griegos como a unos seres que habían sabido trascender el caos del mundo y se hallaban, por tanto, más cerca de la perfección inefable. En cierto sentido, pues, ellos encarnaban el concepto universal de hombre.

Precisamente esta característica y su supuesta trascendencia de las leyes históricas y lingüísticas eran lo que situaba a los griegos en el centro de interés de la *Bildung*, a través de la cual los jóvenes dirigentes alemanes debían lograr la comprensión y la reconstrucción de sí mismos. Esos mismos objetivos u otros equivalentes fueron los que determinaron la difusión de la *Altertumswissenschaft* y la filología clásica por el resto de los países europeos y de sus retoños de ultramar: pese a sus aires científicos, su papel en la formación ideológica de la clase dirigente ha seguido siendo más importante que su labor de investigación histórica o lingüística propiamente dicha. Así pues, si el filhelenismo de comienzos del siglo XIX —aun manteniendo su carácter netamente racista— supo combinar facetas radicales con otras reaccionarias, la especialidad de filología clásica tuvo desde el principio un carácter conservador. Las reformas educativas que le adjudicaron siempre una posición privilegiada, no fueron sino intentos sistemáticos de evitar o prevenir la eventualidad de una revolución.[26]

LOS FILHELENOS

Para poder entender la caída del modelo antiguo ocurrida en los años 1820, no tenemos más remedio que empezar haciendo un análisis del ambiente político e ideológico general en el que se produjo el cambio. Capital importancia

en este sentido tuvo el movimiento filhelénico que, en el siglo XIX, ocupó lo que podríamos denominar el «ala radical» del movimiento romántico. El filhelenismo admitía por lo general el rechazo romántico de la industrialización urbana, el universalismo y el racionalismo de la Ilustración, y también la Revolución francesa. Por otra parte, frente a la corriente mayoritaria del romanticismo, que volvía sus ojos hacia el pasado medieval y el cristianismo —especialmente hacia el catolicismo—, los filhelenos eran en materia religiosa a menudo escépticos o incluso ateos, y en el terreno político radicales.[27] Por ejemplo, Hegel y Friedrich Schlegel de jóvenes fueron unos enamorados de los griegos, pero a medida que fueron envejeciendo, fueron haciéndose cada vez más conservadores y volvieron sus ojos al cristianismo.[28] Los hegelianos de izquierdas, entre ellos Marx, conservaron el apasionado interés por Grecia que tuviera Hegel de joven.

Los motivos del entusiasmo de los radicales parecen obvios. Comparados con Roma —o incluso con Egipto o China—, los estados griegos eran efectivamente modelos de libertad. Por otra parte, esa tensión interna dentro del movimiento romántico siguió dándose. Tanto la recuperación del sistema de las *public schools*, en las que los futuros dirigentes de Inglaterra debían convertirse en «caballeros cristianos» mediante el estudio de los clásicos paganos, como el movimiento tendente a crear un cristianismo indogermánico o helénico, pueden ser considerados sendos intentos de unificar las dos vertientes del movimiento romántico.[29]

La experiencia de la Revolución francesa y el triunfo de la reacción a partir de 1815 causaron un tremendo desengaño en las filas de los románticos de clase elevada. Sin embargo, no tardó en resucitar el amor por la libertad —aunque únicamente de forma alienada— al estallar la guerra de Independencia de Grecia en 1821, siendo la alemana la nacionalidad que más pronto y más hondamente se sintió afectada por ella.[30] Efectivamente, su movimiento de apoyo a los combatientes por la independencia constituyó el único foco liberal de importancia en todo el país: hubo más de trescientos voluntarios alemanes que marcharon a combatir a Grecia, pero este grupo no era sino la punta del iceberg de un movimiento que implicaba a decenas de miles de personas, sobre todo estudiantes y titulados universitarios.[31] Hubo también muchos voluntarios franceses e italianos, apoyados por los numerosos comités filhelénicos; e incluso en los Estados Unidos el movimiento llegó a ser muy vigoroso. Aunque fueron sólo dieciséis los norteamericanos que llegaron a Grecia, los sentimientos filhelénicos provocados por la guerra alcanzaron una gran difusión e impulsaron en gran medida el desarrollo de las *fraternities* «helénicas» —por el uso de letras griegas en sus anagramas— típicas de las universidades estadounidenses. La otra gran influencia que se dejó sentir sobre las organizaciones estudiantiles norteamericanas procedía de las cofradías alemanas de estudiantes dedicadas a la quema de libros y resucitadas entre 1811 y 1819. Su trasplante a ultramar fue obra del «padre» Jahn, excéntrico profesor y promotor del ejercicio físico, con el fin de prestar apoyo al nacionalismo romántico de la guerra de Liberación. En ambos países estas asociaciones estudiantiles conservaron

el carácter chovinista, el culto a la fuerza física y las actitudes antiintelectuales propuestas por sus fundadores.[32]

También los británicos se sintieron profundamente afectados por la causa de Grecia. Ya hemos visto que los poetas ingleses y escoceses llevaban mostrando un apasionado interés por Grecia desde mediados del siglo XVIII. Cuando en 1807 fueron expuestos en Londres los mármoles del Partenón y de la colección «Elgin», se produjo un auténtico delirio por la pureza del arte griego, hasta entonces desconocido.[33] Cuando Henry Fuseli vio estas obras exclamó: «¡Loss griegoss eran tiosess! ¡Loss griegoss eran tiosess!».[34]

Fuseli, originalmente Füssli, era un pintor e historiador del arte nacido en Suiza que se trasladó a vivir a Londres, donde se dedicó a divulgar las ideas de Winckelmann, y parece que su amor por Grecia alcanzaba la misma intensidad que su odio hacia Egipto. Según él, Grecia fue «aquella feliz ribera en la que, libre del arbitrario jeroglífico, paliativo apenas de la ignorancia, después de verse reducido a mero instrumento del despotismo, pesado monumento al sueño eterno, el arte surgió a la vida, al movimiento y a la libertad».[35]

Cabría señalar, sin embargo, que la idea de una Grecia surgida de Egipto implica una aceptación del modelo antiguo que los filhelenos de época posterior no estarían dispuestos a admitir. Aunque Fuseli fuera extranjero, sus ideas en torno a Grecia no distaban mucho de la opinión general de la gente culta del primer cuarto del siglo XIX.

Al comenzar la guerra de Independencia en 1821, el entusiasmo por Grecia llegó al paroxismo. Como decía Shelley:

> Todos somos griegos. Nuestras leyes, nuestra literatura, nuestra religión, todo tiene raíces griegas. De no haber sido por Grecia ..., seguiríamos siendo unos salvajes y unos idólatras ... la forma humana y la mente del hombre alcanzaron en Grecia una perfección tal que fue capaz de imprimir la propia imagen en aquellas producciones sin tacha, cuyos simples fragmentos bastan para sembrar la desesperación en todo el arte moderno, y que ha propagado unos impulsos tales que nunca cesarán, a través de mil vías de actuación, manifiestas unas veces e imperceptibles otras, de vigorizar y deleitar a la humanidad hasta el día en que se extinga nuestra raza.[36]

¡La helenomanía iba realmente viento en popa!

Pese a la apasionada elocuencia de Shelley y su dramática muerte cuando se hallaba a punto de zarpar para Grecia, el poeta filhelénico más famoso del período romántico sería Byron. No es sólo coincidencia que hubiera nacido en Escocia, y ya hemos comentado los vínculos establecidos en el siglo XVIII entre este país *nórdico* y el romanticismo. A comienzos del siglo XIX, esos vínculos no sólo incluían a Byron y a sir Walter Scott, portaestandarte del resurgimiento medieval, sino que además comportaban la invención de una tradición nacional de tintes sentimentales totalmente falsa, ante la cual el propio Walter Scott retrocedía.[37] Aunque en realidad no fuera sino un vulgar libertino de los tiempos de la Regencia, Byron supo reunir en su persona el romanticismo escocés y Grecia. Diez años antes de que estallara la rebelión ya había clamado por

la independencia de ese país, y para remate —por motivos diversos, pero esencialmente románticos— partió a la guerra para morir en el campo de batalla.[38]

En toda la Europa occidental, la guerra de Independencia de Grecia fue considerada una lucha entre el vigor juvenil europeo y la decadencia, la corrupción y la crueldad propias de Asia y África: «... Los bárbaros de Gengis Jan y el gran Tamerlán han resurgido en pleno siglo XIX. Se ha declarado una guerra a muerte contra la religión y la civilización europea».[39]

Ya en el siglo XVIII había empezado a ser considerada antinatural la dominación turca de Grecia y los Balcanes, consecuencia de la conquista de un pueblo superior por otro inferior. Recordemos que en su jerarquía histórica de las razas Christian Bunsen situaba a los «turanios» o turcos entre los chinos y los egipcios; en el siglo XIX se pensaba que el dominio de esta raza se hallaba fatalmente destinado al fracaso y que indudablemente no habría podido suponer nunca un avance de la civilización.

A finales de siglo, dicho principio sería aplicado sistemáticamente a toda la historia, y las ideas surgidas por entonces en torno al dominio arábigo-berébere de España durante la Edad Media nos proporcionan un claro ejemplo de lo que fue este cambio. Hasta 1860, los autores ingleses y norteamericanos mostraban su simpatía hacia los moros, pues el islam era para ellos menos pernicioso que el catolicismo. A finales de siglo, los criterios «raciales» lograron sobrepasar a los religiosos; así pues, los ochocientos años de dominación árabe de España, aunque en general prósperos para el país, pasaron a ser considerados estériles y «funestos».[40]

La intensificación de estos sentimientos raciales a raíz de la guerra de Independencia de Grecia tuvo, pues, unas repercusiones directas sobre el modelo antiguo. Primero los egipcios y luego los fenicios fueron siendo considerados cada vez más «racialmente» inferiores; las leyendas griegas en torno a su labor no ya colonizadora, sino incluso civilizadora de la «sagrada Hélade» resultaron no ya desagradables, sino paradigmáticamente imposibles. Lo mismo que las historias de sirenas y centauros, había que rechazarlas, pues eran toda una ofensa a las leyes biológicas e históricas de la ciencia decimonónica. Pero hay otro aspecto del cambio que se produjo con el paso de la Ilustración al romanticismo que vino a reforzar las objeciones puestas a esta idea. Como la Ilustración ponía sobre todo de relieve el progresivo refinamiento cultural, no suponía mayor agravio para los griegos atribuir su civilización a la colonización egipcia y fenicia. Los románticos, en cambio, destacaban la naturalidad y las esencias nacionales, su diversidad y permanencia, de suerte que resultaba intolerable insinuar siquiera que los griegos hubieran sido *en ningún momento* más primitivos que los africanos o los asiáticos.

LOS SUCIOS GRIEGOS Y LOS DORIOS

Los filhelenos se interesaban mucho más por los griegos de la época clásica que por sus «descendientes», heroicos sí, pero supersticiosos, cristianos y su-

cios, a los cuales no faltó quien tildara precipitadamente de «eslavos bizantinizados».[41] Los filhelenos buscaban la esencia pura de Grecia, antes de que ésta fuera contaminada por la corrupción oriental, pero tras su apoteosis —de la cual hemos sido testigos al hablar de Humboldt y Shelley—, se empezó a ver que incluso los griegos de la Antigüedad no estaban a la altura de los nuevos y exaltados criterios con los que eran juzgados. Dichos criterios apelaban cada vez más a la pureza cultural, lingüística y en última instancia «racial», y ya hacia los años 1790 Friedrich Schlegel encontró ese dechado de virtudes en los espartanos o en el grupo tribal al que éstos pertenecían, es decir, en los dorios. Elizabeth Rawson, moderna especialista en la historia de la imagen de Esparta, hace el siguiente comentario en torno a lo que Schlegel dice de ellos:

> Desde el principio, se utiliza para hablar de los dorios un lenguaje que recuerda el empleado por Winckelmann para referirse a los griegos en general; se nos habla de su *milde Grossheit*, su «serena grandeza», y efectivamente, en comparación con los jonios, a quienes resultó más fácil la orientalización, los dorios constituyen la rama más antigua, más pura y más auténticamente helénica, y a ellos sobre todo corresponden dos de las facetas más esenciales del espíritu griego, a saber: la música y la gimnasia.[42]

Téngase en cuenta que Schlegel y muchos autores de época posterior consideran que estos dos aspectos no verbales, irracionales y —me atrevería a decir— «germánicos» de la cultura griega son los fundamentales. *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche, obra publicada en 1872, que destaca la música y la pasión trágica dionisíaca, otorgándoles un rango superior al de la razón apolínea, se considera a menudo una ruptura radical con la noción winckelmanniana de «serena grandeza» de los griegos. En realidad, respondería a una tradición germánica que, pasando por la obra poética de Heine de los años 1840, se remontaría a Heyne y al dramaturgo Wieland, de mediados del siglo XVIII.[43]

Durante los siglos XIX y XX, el culto alemán de los dorios y los laconios y su identificación con ellos fue creciendo sin cesar, hasta alcanzar su punto culminante en el Tercer Reich.[44] A finales del siglo XIX, algunos escritores *völkische*, «populistas, nacionalistas», consideraban a los dorios arios de pura sangre procedente del norte, posiblemente incluso de Alemania, y por lo tanto especialmente afines a los alemanes por su carácter y su sangre aria.[45]

Dicho entusiasmo no se limitaba a Alemania. Como dice John Bagnell Bury, autor de una *Historia de Grecia* publicada en 1900 que sigue considerándose válida:

> Los dorios se apoderaron del fértil valle del Eurotas y manteniendo su casta doria limpia de toda contaminación de sangre extraña, redujeron a todos sus habitantes a la condición de súbditos ... La principal cualidad que distinguía a los dorios ... era lo que hoy día denominaríamos «carácter», y fue en Laconia donde esta cualidad llegó a desplegarse y desarrollarse en toda su plenitud, pues es allí donde, según parece, los dorios siguieron siendo más puramente dorios.[46]

Resulta muy interesante constatar que Bury, al igual que otros muchos destacados filólogos clásicos británicos de finales del siglo pasado, como John Pentland Mahaffy y William Ridgeway, eran de ascendencia protestante irlandesa. Los tres muestran claramente su entusiasmo ante la idea de que los dorios fueran de pura sangre nórdica y posiblemente germánica. Así pues, al margen de que participaran de las ideas racistas típicas de esta época, es evidente que veían una analogía entre la relación mantenida por los ingleses teutónicos con los irlandeses, a los que consideraban «europeos marginales», y la mantenida por los dorios con las poblaciones a las que habían sometido, a saber, los primitivos habitantes pelasgos y los ilotas.[47] Ridgeway era un racista perfectamente coherente que se jactaba de no llevar «ni una gota de sangre gaélica en sus venas», a pesar de que su familia llevaba viviendo en Irlanda más de doscientos años.[48] Hacia 1900, pues, los espartanos —los «auténticos» griegos— eran considerados racialmente puros y en cierto modo septentrionales. La situación no había llegado a tales extremos a comienzos del siglo XIX, pero fue entonces cuando las presiones empezaron a dejarse sentir.

Figuras de transición, 1: Hegel y Marx

Antes de pasar a examinar el ataque directo lanzado contra el modelo antiguo en los años 1820 es necesario echar un vistazo a los pensadores que vivieron antes y después de que se produjeran estos cambios. Para ello he escogido tres ejemplos: Hegel y Marx; A. H. L. Heeren; y finalmente Barthold Niebuhr.

Hegel había nacido en 1770 y hacia 1820 había llegado a la cima de su poder y su influencia, aunque ésta no fue nunca aceptada por los filólogos, que emplearon todo su poder para mantenerlo alejado de la Academia Prusiana durante muchos años. Hegel, sin embargo, no sólo constituye una figura capital de la filosofía alemana de la época, sino que además influyó profundamente a todos los historiadores románticos.[49] No cabe duda alguna de que fue un producto típico de su época. Sentía amor por Europa o, como dice textualmente, por la zona templada; respeto por las montañas de Asia y la India, odio por el islam y un absoluto desprecio por África.[50] Según la trayectoria del Espíritu del Mundo por él establecida, que iría de oriente a occidente, se veía obligado a admitir que Egipto, al ser geográficamente más occidental, era una civilización más adelantada que la India, situada más hacia oriente.[51]

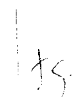
Las verdaderas opiniones de Hegel se ponen a todas luces de manifiesto en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, impartidas entre 1816 y 1830. En ellas se explaya hablando acerca de los pensamientos chino e indio, pero a Egipto sólo lo toca de pasada al tratar de los orígenes de la filosofía griega:[52]

> De Egipto sacó, pues, indudablemente Pitágoras la idea de su orden, que consistía en una comunidad bien reglamentada y organizada con el fin de cultivar la ciencia y la moral ... Por entonces Egipto era considerado un país sumamente culto, y así era, en efecto, comparado con Grecia; así queda de manifiesto inclu-

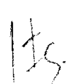
so en la distribución de las castas, que presupone una división de las principales ramas de la vida y el trabajo del hombre, a saber, la industrial, la científica y la religiosa. Pero fuera de esto no debemos buscar grandes conocimientos científicos entre los egipcios, ni pensar que Pitágoras obtuviera de ellos su ciencia. Aristóteles (*Metafísica*, I) dice únicamente que «las matemáticas empezaron a ser cultivadas por primera vez en Egipto, pues a los sacerdotes de aquel país les era dado dedicarse a ello».[53]

Y en otro pasaje dice Hegel:

El nombre de Grecia trae a la mente de los hombres cultivados de Europa la idea de patria, y particularmente a nosotros los alemanes ... Éstos [los griegos] recibieron sin duda alguna de Asia, de Siria y Egipto, los principios sustanciales de su religión, su cultura ... pero supieron borrar toda memoria de aquellos orígenes extranjeros cambiándolos, elaborándolos, volviéndolos completamente del revés y haciendo en suma de ellos otros totalmente distintos, hasta el punto de que cuanto ellos, como nosotros, aprecian, reconocen y aman en su cultura es esencialmente suyo.[54]



Así pues, siguiendo una tradición que se remonta a la *Epinómide*, Hegel admitía la existencia de numerosos préstamos culturales, pero afirmaba que los griegos habían sabido transformarlos cualitativamente.[55]



La tesis de Hegel que ve en Oriente la infancia de la humanidad y en Grecia su adolescencia se parece muchísimo, por supuesto, a la concepción del neohegeliano Karl Marx.[56] Éste afirmaba que sólo en Grecia había sabido el individuo cortar el cordón umbilical que lo unía a su comunidad, convirtiéndose de *Gattungswesen*, «miembro de una especie», en *zōon politikon*, «animal político/habitante de una ciudad». El amor que profesara durante su vida a Grecia lo indujo a admitir sin reparos las ideas dominantes, según las cuales todos los aspectos de su civilización la hacían categóricamente distinta y superior a cuantas habían existido antes de ella.[57] Sin embargo, Marx iba más allá y afirmaba —con tanta claridad como lo hiciera Shelley— que Grecia sobresalía superando incluso a su posteridad. Pero semejante afirmación planteaba un problema ulterior, por cuanto Grecia venía a oponerse a la marcha del progreso. Al intentar solventarlo, Marx dice en la introducción a sus *Grundrisse*, esbozo preliminar de *El capital*:

Por lo que a las artes se refiere, sabido es que ciertos períodos de florecimiento no se ajustan en absoluto con el desarrollo general de la sociedad, y por lo tanto tampoco con la base material ... Por ejemplo, los griegos o incluso Shakespeare, comparados con los modernos.

No obstante, Marx se daba perfecta cuenta de la paradoja que comportaba afirmar que «en su estatura clásica, que hizo época en la historia universal ... ciertas ... formas ... del arte son sólo posibles en un estadio subdesarrollado de la evolución artística».

Marx seguía argumentando que la mitología se hacía imposible una vez su-

perada por la realidad, como sucedía con los éxitos de la industria capitalista. Sin embargo, se mostraba inflexible al afirmar que la mitología sólo podía darse en una sociedad determinada, caracterizada por unas formas sociales propias:

> El arte griego presupone la mitología griega, es decir, la naturaleza y las formas sociales ya elaboradas por la imaginación popular de manera inconscientemente artística. Ese es su material. No ya una mitología cualquiera, esto es: no una elaboración inconscientemente artística de la naturaleza, fruto de una elección arbitraria ... La mitología egipcia nunca habría podido ser la base o la matriz del arte griego.[58]

La interpretación que yo doy a este pasaje especialmente oscuro, en la medida al menos en que afecta a la presente obra, es la siguiente: incluso en los años 1850, fecha aproximada de composición de los *Grundrisse*, Marx seguía teniendo presente el modelo antiguo, al menos lo bastante como para no descartar del todo la posibilidad de que la mitología griega —y por consiguiente también el arte griego— no fuera fruto de las relaciones sociales existentes en Grecia, sino de Egipto. Pero aceptar una cosa así habría resultado absurdo según su teoría.[59] Y, además, en la época en la que le tocó vivir todo el mundo estaba profundamente convencido de que Grecia era categóricamente distinta de Egipto y superior a él. Así pues, la destrucción del modelo antiguo había dejado a la generación de Marx una libertad en este sentido de la que carecía Hegel. Por consiguiente, Marx podía negar absolutamente la existencia de cualquier influencia egipcia sobre Grecia.

FIGURAS DE TRANSICIÓN, 2: HEEREN

A. H. L. Heeren nació en 1760, diez años antes que Hegel, pero no moriría hasta 1842, sobreviviéndolo, pues, once años. Heeren era yerno de Heyne y eminente catedrático de historia de la Universidad de Gotinga entre 1820 y 1840 aproximadamente. Su saber, centrado sobre todo en los desarrollos económicos y técnicos, era exhaustivo como, por lo general, ocurría en Gotinga. Al igual que su suegro Heyne y su cuñado Georg Forster, Heeren se sentía fascinado por las exploraciones llevadas a cabo durante el siglo XVIII y así en su *magnum opus*, titulado *Ideen über die Politik, den Vehrkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*, mezcla dichas exploraciones de África y el Oriente Próximo con las obras antiguas que tratan de ese mismo tema. Las conclusiones de la obra ponen de relieve la importancia de Cartago, Etiopía y Egipto, y —casi pidiendo disculpas, pues sentía también una enorme admiración por Grecia— se ve obligado a mantener el modelo antiguo para explicar los sorprendentes paralelismos que, a su juicio, existían entre esas culturas y la de Grecia.[60]

Heeren no fue tratado muy bien por aquellos contemporáneos suyos que han pasado a la posteridad. Humboldt lo consideraba un «hombre más bien gris», y hoy día es conocido principalmente por la despiadada caricatura que

de él hace el poeta H. Heine en sus *Reisebilder.*[61] Los románticos castigaron a Heeren no sólo por el tema escogido para su libro, sino también por su adhesión al modelo antiguo cuando no correspondía. Hoy día sólo leen sus obras los historiadores negros.[62]

FIGURAS DE TRANSICIÓN, 3: BARTHOLD NIEBUHR

La reputación de Niebuhr ha salido mucho mejor parada que la de Heeren. Generalmente se le considera, y con toda razón, fundador de la moderna historia antigua. Pero desde el punto de vista de la presente obra, lo más interesante es comprobar que se mantuvo siempre dentro del modelo antiguo. Me detendré un poco en la figura de Niebuhr por cuanto representa el pensamiento avanzado alemán de finales del siglo XVIII y por el enorme influjo que ejerció sobre la forma de concebir la historia antigua y el «método» histórico serio durante el siglo XIX. A través de él podremos percatarnos de hasta qué punto estaban empapados una y otro de romanticismo y de racismo.

Pero, además, he incluido a Niebuhr entre los personajes de transición porque, pese a haber prestado una ayuda ingente a las fuerzas intelectuales e ideológicas que contribuyeron a derribar el modelo antiguo, él por su parte siguió manteniéndolo hasta el final de su vida. Es posible que ello se debiera al profundo conservadurismo que lo caracterizó en su última época, o a razones de rivalidades personales o profesionales. Lo cierto, sin embargo, es que la convicción con la que defendía el modelo antiguo da a entender una cosa bien distinta.

Barthold Niebuhr, nacido en 1776, tenía una larga prosapia teutónica. Oriundo de una familia frisona de cultura alemana instalada primero en Holstein y luego en Dinamarca, su padre, Carsten Niebuhr, fue un famoso viajero de la ruta de Oriente que trabajó para la corte danesa y la Universidad de Gotinga. Era, por lo tanto, anglófilo y la primera lengua extranjera que hizo aprender a su hijo fue el inglés. Barthold fue prácticamente el único joven alemán de su generación que fue a estudiar a Gran Bretaña. Carsten Niebuhr animó además a su hijo a aprender no sólo el latín y el griego, sino también el árabe y el persa. Barthold se hizo así con una base cultural extraordinariamente amplia, por lo que no es de extrañar que algunos compatriotas suyos, entre ellos el especialista en Homero, Voss y el poeta romántico M. C. Boie, producto ambos de la Universidad de Gotinga, tomaran bajo su protección a aquel *Wunderkind.*[63]

Barthold mantuvo correspondencia con Heyne, y ambos llegaron a la conclusión de que el joven debía estudiar en Gotinga. Carsten Niebuhr, sin embargo, prefirió enviar a su hijo a estudiar a la Universidad de Kiel, ciudad que por aquel entonces pertenecía a Dinamarca, lo cual le habría permitido pasar a ocupar algún cargo oficial en la administración danesa. Después de Kiel estuvo un año en Edimburgo, y luego otros seis en Copenhague, donde ejerció con notable éxito como funcionario especializándose en las finanzas, al tiempo

que continuaba sus estudios, centrados por esa época en historia de Roma. En 1806 pasó a formar parte del gobierno de Prusia, que se hallaba en sus momentos de mayor decadencia, colaborando en la realización de las reformas que contribuyeron a salvar la monarquía. Pese a la alta responsabilidad que le incumbía, halló tiempo para ocuparse de sus estudios y entre 1810 y 1811 escribió su *Historia de Roma*, considerada al poco tiempo base de los modernos estudios «científicos» de historia antigua. Posteriormente, en 1816, fue enviado a Roma como embajador de Prusia, y allí permaneció hasta 1823. A partir de ese momento se instaló en Bonn, en condición de cuasi-jubilado, aunque todavía con numerosos intereses políticos, dedicando la mayor parte de su tiempo a los estudios hasta que le sobrevino la muerte, a los cincuenta y cuatro años de edad, a comienzos de 1831.

Niebuhr fue ante todo un especialista en historia de Roma. Los motivos de ese interés han sido investigados por Zvi Yavetz, estudioso de la historia del pensamiento. Yavetz señala que el panorama que nos presenta la historiadora de la literatura de comienzos del siglo XX miss E. M. Butler en su gran obra titulada *The Tyranny of Greece over Germany* requiere ciertas puntualizaciones. Aunque, como admite Yavetz, la especial asociación de Alemania con Grecia fue muy duradera y los alemanes de finales del siglo XVIII llegaron a obsesionarse por este país, cuya imagen siguió dominando a los poetas y «progresistas» del siglo XIX, los grandes historiadores alemanes, lo mismo conservadores que liberales, centraron su interés en Roma —no ya en su decadencia, sino en su ascenso—, a la que identificaban con Prusia.[64] Pese a todo, es cierto que Grecia suscitó siempre un apasionado interés en Niebuhr.

Valdría la pena detenernos un poco en analizar la postura ideológica de Niebuhr en general. El estudioso finlandés Seppo Rytkönen lo define como un hombre que «había encontrado su camino entre la Ilustración y la Restauración»; lo cierto, sin embargo, es que la definición de «Ilustración» que da Rytkönen es tan amplia, que en ella incluye no sólo a Montesquieu, sino también a Burke y al conservador alemán Möser.[65] Su idea de «Restauración», en cambio, es proporcionalmente restringida. Se limitaría, según parece, a los desvaríos poéticos e indófilos de Heidelberg, excluyendo a la tradición mucho más temible de Gotinga, en la que evidentemente se inscribía Niebuhr.

El gran especialista en filología clásica, el profesor A. Momigliano, figura señera de la historia de los estudios clásicos, se ha mostrado siempre deseoso de disociar su disciplina del romanticismo y del nacionalismo alemán. Y así afirma que el pensamiento de Niebuhr se basa en los economistas no ya británicos, sino ingleses.[66] Cita al protegido de Niebuhr, F. Lieber, quien afirma que éste le había confesado que la mayoría de sus amigos británicos eran *whigs* y que los *whigs* habían salvado a Inglaterra en 1688.[67] Teniendo en cuenta que la mayoría de los amigos de Barthold Niebuhr en Gran Bretaña pertenecían a la Compañía de las Indias Orientales, que conocían a su padre, Carsten, sus ideas políticas no nos sorprenden en absoluto.

Por otra parte, la Revolución Gloriosa de 1688 constituía para Niebuhr el modelo de cambio político con un mínimo desorden. En su juventud llegó a

creer que acontecimientos de ese tipo podían producirse únicamente entre las razas superiores del norte; al alcanzar la madurez, sin embargo, perdió la confianza incluso en éstas. Frances Bunsen, esposa de su secretario Christian Bunsen, posteriormente recompensado con el título de barón, que había conocido íntimamente a Niebuhr desde 1816, lo definía como un reaccionario extraordinariamente rígido y como un «ultra-*tory*». Según sus palabras textuales, en general «se inclinaba a confiar más en los gobiernos que en los pueblos gobernados».[68] Tales eran los principios en los que se basaba la actuación de Niebuhr, y así lo demuestra el desprecio que le inspiraban los «polichinelas» italianos, contra quienes no dudó en extralimitarse en sus obligaciones como funcionario prusiano, ayudando a los austríacos a reprimir la rebelión de los carbonarios napolitanos de 1821.[69] Es también muy verosímil que su muerte prematura fuera precipitada, cuando no provocada, por el terror que le inspiraron las revoluciones francesa y belga de 1830.[70] Por consiguiente, no cabe duda alguna de que a partir de 1817 Niebuhr fue un reaccionario incluso según los cánones de aquella época contrarrevolucionaria, y de que su carácter influyó en todos sus escritos históricos posteriores.

¿Significa ello entonces que ya era un conservador consciente en 1811, cuando escribió su *Römische Geschichte*? Rytkönen cree que la ideología de Niebuhr pasa por ser más conservadora de lo que en realidad es, mientras que el profesor Momigliano alude a las «simpatías democráticas» de Niebuhr en sus primeros tiempos y al apoyo que prestó a la liberación de los siervos en Dinamarca y Prusia.[71] En realidad, las simpatías de Niebuhr por la Revolución francesa fueron siempre de lo más superficial y duraron poquísimo, pese a vivir en una época en la que tales simpatías estaban a la orden del día.[72] A decir verdad, la sospecha de que sus ideas fueron siempre fundamentalmente conservadoras se ve reforzada por el hecho de que precisamente eran las de su padre. Carsten Niebuhr había sentido siempre una profunda antipatía por los franceses y por los disturbios políticos de cualquier especie. La combinación de ambas cosas por fuerza había de parecerle algo espantoso. Oriundo de una familia rural, Carsten sentía un gran aprecio por la clase campesina de su Dithmarschen natal, sentimiento que naturalmente se adecuaba perfectamente con el romanticismo propio de la época; y esas ideas se vieron reforzadas en Barthold gracias a la influencia de Boie, amigo de su padre, que combinaba su bulliciosa actividad en los círculos poéticos con el apoyo apasionado a la libertad auténticamente «germánica» y la férrea oposición a la Ilustración francesa.[73]

Momigliano ve en las ideas de Niebuhr una «mezcla de actitudes conservadoras y liberales bastante insólita en el continente», causadas por «su experiencia británica».[74] Tales ideas, sin embargo, eran, según parece, las mismas que las de su padre y los ambientes que éste frecuentaba, es decir, en definitiva totalmente románticas. Parece que de joven Niebuhr creía no sólo que los campesinos de los países septentrionales merecían la auténtica libertad tradicional, sino que además podían constituir un verdadero bastión frente a las fuerzas revolucionarias y católicas.[75] Semejante idea era habitual en Gran Bretaña, pero también en Alemania y en los países escandinavos. Por consiguiente, no

hay motivo alguno para oponerse a la historiografía habitual, que tacha a Niebuhr de romántico y conservador.[76]

No ha habido nadie que compare a Niebuhr con Adam Smith, con Bentham o con James Mill. El único pensador británico hacia el que volvía sus ojos era Burke. Como dice textualmente en la introducción a la tercera edición de su *Römische Geschichte*: «Ni uno solo de los fundamentos de los juicios políticos presentes en mi obra pueden hallarse ni en Montesquieu ni en Burke».[77] Los estrechos paralelismos existentes entre Niebuhr y Burke son admitidos por la inmensa mayoría de los autores —a excepción de Momigliano—, desde la baronesa Bunsen y el nacionalista alemán y conservador de finales del siglo pasado Heinrich von Treitschke, a historiadores modernos como Witte o Bridenthal.[78] Pues bien, para ejemplificar el espíritu ilustrado de Niebuhr el profesor Momigliano argumenta que si fue a Edimburgo, fue porque en esa ciudad, a diferencia de Londres, había universidad. Es muy posible que esa razón tan práctica tuviera algo ver con la decisión de trasladarse a Edimburgo, pero el propio Niebuhr le confesaba a un amigo que, si iba a Escocia, era para aprender la lengua de Ossian.[79]

Pese a la coherencia de sus ideas románticas, hasta 1810 aproximadamente Niebuhr fue un conservador reformista, defensor de las reformas con objeto de salvar a Dinamarca y Prusia de la revolución —y ese es el contexto en el que debe inscribirse su apoyo a la abolición de la servidumbre de la gleba. Semejantes ideas lo hicieron a veces blanco de los ataques de algunos reaccionarios empedernidos, precisamente de parte de los cuales acabaría poniéndose.[80] Rytkönen, por ejemplo, sostiene que Niebuhr se hallaba vinculado a la Ilustración debido a la falta de relativismo histórico que lo caracterizaba y por su fe en la naturaleza ahistórica del hombre. En otros momentos, sin embargo, atribuye a Niebuhr en sus primeros años la concepción del desarrollo propia del romanticismo, oscurecida más tarde por su *Traditionalismus*, noción estática totalmente distinta del permanente orden racional al que aspiraba la Ilustración.[81]

Las comparaciones interculturales de Niebuhr se mantuvieron siempre además dentro de unos límites bastante estrictos. La principal de ellas —aquella que pone en relación la Roma primitiva y su amada Dithmarschen natal— sólo podía darse porque, en su opinión, ambos pueblos eran puros y auténticos, producto de sus respectivos entornos. Por consiguiente, también en este sentido se inscribía en el romanticismo más banal. En ningún caso, en cambio, estaba dispuesto a admitir el universalismo, el deísmo o el ateísmo, así como la fe en la razón propios de la Ilustración, y no digamos los lemas de la Revolución, libertad, igualdad y fraternidad. Por otra parte, su apoyo al romanticismo no se limita a sus obras históricas. Como dijimos en el capítulo 5, ostentó la presidencia de la colonia alemana de Roma cuando ésta era un auténtico hervidero de las ideas románticas.[82]

Pero ¿en qué afectaron el conservadurismo y el romanticismo de Niebuhr a sus obras de historia? En primer lugar, al igual que Humboldt, consideraba que el estudio de la Antigüedad —que él seguía llamando *Philologie*— en sen-

tido lato era un medio de alcanzar la *Bildung* y, por consiguiente, de hacer avanzar la patria.[83] Su método era el de los críticos de las fuentes de la Universidad de Gotinga, una «combinación de crítica racional y reconstrucción imaginativa a partir del análisis del texto, la analogía y la intuición».[84] O, como lo describe el artículo bastante favorable que le dedica la undécima edición de la *Encyclopaedia Britannica*: «Introdujo la inferencia como sustitutivo de una tradición desacreditada y demostró que es posible escribir ...».[85] No se especifica cómo habían sido «desacreditadas» esas tradiciones, pero es evidente que las menos dignas de confianza habrían sido las que se saltaban los cánones de la ciencia de comienzos del siglo XIX, incluida la rama racial. Este aspecto del método de Niebuhr está vinculado al argumento crucial de Momigliano que quiere hacer de Niebuhr el primer erudito que se atrevió a desafiar a los grandes historiadores de la Antigüedad en su propio terreno. El propio Gibbon había comenzado su obra en el punto en el que la dejara Tácito, pero Niebuhr decidió ocuparse de la Roma de los primeros tiempos, período tratado ya por Tito Livio y otros autores.[86]

Niebuhr supuso un paso adelante en la tesis de Humboldt en torno a la necesidad de emplear la inferencia y la imaginación. El historiador del pensamiento G. P. Gooch, de comienzos del presente siglo, cita un pasaje, al parecer, suyo en el que afirma: «Soy historiador porque soy capaz de construir un cuadro entero a partir de unos fragmentos disgregados del mismo; y cuando sé positivamente dónde falta una parte y cómo rellenar los huecos, resulta increíble cuánto puede reconstruirse de aquello que parecía perdido».[87] Aunque expresada en términos positivistas, la confesión de Niebuhr no puede ser más honesta y podría muy bien aplicarse a todos los historiadores. Pero aun así, resulta difícil entender cómo es que, si su método comportaba tanta dosis de subjetividad, puede calificarse a Niebuhr de primer historiador «científico», y afirmar de paso que elevó su disciplina a un plano categóricamente superior, por encima del de historiadores «precientíficos» como Heródoto, Tucídides, Sima Qian, Tácito, Ibn Jaldún, Voltaire y Gibbon (!). ¡Éstos, cuando menos, escribían con claridad!

Entonces, ¿cuáles fueron las aportaciones específicas de Niebuhr? El aspecto más conocido de su obra fue en su época, y sigue siendo hoy —con el permiso de Rytkönen y Momigliano—, la hipótesis de que la historia de Roma fue tomada de antiguos «cantares» o poemas épicos perdidos. Como han señalado muchos autores, la tesis de Niebuhr se basa en la creencia romántica en el papel fundamental que tendrían los cantos populares en los orígenes de las naciones.[88] Teniendo en cuenta que el profesor Momigliano considera fundamentalmente a Niebuhr un producto de la Ilustración escocesa, no es de extrañar que reste importancia a la significación de esos «cantares». En su opinión, la innovación más destacada de la obra de Niebuhr se halla en otro tema, a saber: la naturaleza de la primitiva ley agraria romana y del *Ager Publicus*. Momigliano demuestra que Niebuhr llegó a concebir sus ideas en este sentido gracias a las informaciones recibidas de los amigos escoceses de su padre en torno a la India.[89] Admite, sin embargo, que lo que llevó a Niebuhr a estudiar ese tema

fue el mal uso de los precedentes romanos que había hecho la Revolución francesa en las reformas agrarias, por lo demás muy blandas, que emprendió. Según palabras textuales del propio Niebuhr, escribía sus obras para refutar «el sentido insensato y detestable dado a la ley agraria por una banda de delincuentes».[90]

Para Niebuhr, Roma, lo mismo que la Gran Bretaña, constituía un modelo de cómo pueden resolverse unos conflictos internos de una forma gradual y constitucional. Y al desarrollar esta idea, introdujo una tercera teoría importante, a saber: la de que patricios y plebeyos no sólo eran dos clases diferentes, sino también dos razas distintas. La idea de que la diferencia de clase procede de la diferencia de raza —que Niebuhr aplicaba también a otras situaciones— había sido utilizada ya en Francia con anterioridad; en este país, la convicción de que la nobleza estaba formada por los descendientes de los francos, de estirpe germánica, mientras que el Tercer Estado procedía de la población galorromana nativa, había desempeñado un papel bastante significativo en la gestación de la Revolución de 1789 y lo tendría también en la de 1830. No obstante, otro modelo que verosímilmente influyó en Niebuhr debió ser el sistema de castas de la India, que supuestamente se habría originado a raíz de la conquista del país por los arios y era considerado un intento de mantener la pureza de los conquistadores.

Fue, sin embargo, Niebuhr quien confirió a esta teoría un *cachet* académico, y a él se ha atribuido el mérito de su introducción. El gran historiador romántico francés Michelet felicitaba a Niebuhr por haber descubierto «ya en 1811» el principio étnico de la historia.[91] Y este era también el mensaje extraído de Niebuhr por su discípulo inglés, el doctor Arnold, famoso director de la *public school* de Rugby.[92] Pese a las dudas que puedan suscitar los «cantares», el *Ager Publicus*, los orígenes raciales de las clases sociales romanas y todavía otra teoría en torno al origen septentrional de los etruscos, el autor anónimo del artículo dedicado a Niebuhr en la edición de 1911 de la *Encyclopaedia Britannica* dice:

> Aun si se llegaran a refutar todas las conclusiones de Niebuhr, quedaría en pie su pretensión de haber sido el primero en tratar la historia de Roma con espíritu científico, y los nuevos principios por él introducidos en las investigaciones históricas no perderían ni un ápice de su importancia.

Uno de esos «nuevos» principios era uno típicamente romántico-positivista propugnado por la Universidad de Gotinga, que animaba a estudiar a los pueblos y sus instituciones antes que a los individuos. Niebuhr, sin embargo, fue más admirado aún por haber introducido en la historia el concepto de raza:

> Gracias a su teoría en torno a las luchas entre patricios y plebeyos, surgidas, según él, de las diferencias de raza originales, logró llamar la atención sobre la enorme importancia que tienen las distinciones étnicas, y contribuyó a sacar de nuevo a flote esas divergencias como factores de la historia moderna.

Por otra parte, Niebuhr se mostraba inflexible en lo concerniente a la pureza nacional y racial:

> Podría parecer que el curso seguido por la historia del mundo consiste forzosamente en la mezcla de las innúmeras razas originales a través de la conquista y las fusiones de todo género ... Raro será que un determinado pueblo saque algo bueno de esas mezclas. Algunos sufren la pérdida irreparable de una noble civilización nacional, de su ciencia o de su literatura. Incluso un pueblo menos culto difícilmente podrá pensar que los refinamientos adquiridos de ese modo —que, por lo demás, de serle congeniales, habría podido alcanzar solo— compensan la pérdida de su carácter original, de su historia nacional y de sus leyes hereditarias.[93]

No es de extrañar, por tanto, que el especialista en historia antigua Ulrich Wilcken —cuyos mejores años coincidieron con el auge del nazismo— celebrara a Niebuhr como «fundador de la historiografía crítico-genética».[94] En una carta dirigida a sus padres en 1794, a los dieciocho años, Niebuhr describe los efectos nocivos de la mezcla racial, y no cabe duda de que esa etnicidad romántica se basaba en las que él consideraba diferencias físicas y fundamentalmente raciales. En esa época, al menos, creía en la poligénesis:

> Yo afirmo que es preciso emplear con mucha cautela las diferencias de lengua aplicadas a la teoría de las razas, y que deberíamos tener mucha más consideración por la conformación física ... [la raza es] uno de los elementos más importantes de la historia y aún está a la espera de ser estudiado; un elemento que, a decir verdad, constituye la propia base que cimenta toda la historia y el primer principio a partir del cual ésta debe desarrollarse.[95]

La preferencia de Niebuhr por el racismo físico frente al «lingüístico» quizá procediera de su padre, y, a través de él, de los británicos con intereses en Oriente. Ello lo sitúa más allá de Humboldt y la tradición sostenida posteriormente por el secretario de Niebuhr, C. Bunsen, y el gran semitista e historiador francés Ernest Renan, quien ponía de relieve que las manifiestas diferencias existentes entre los pueblos se debían no ya a la conformación física, sino a la idoneidad de la lengua.[96] El racismo físico era esencial como fundamento del principio de Niebuhr que afirmaba el carácter racial de las diferencias de clase, por cuanto existían clases y castas distintas poseedoras de una misma lengua. Y vale la pena tener presente la fidelidad que siempre demostró a ese principio, así como al carácter indeseable de las mezclas raciales.

Niebuhr supo conjugar el romanticismo y el racismo de la última década del siglo XVIII. La alianza de ambas ideologías era facilísima. Desde diversos puntos de vista, *Rasse*, «raza», y *Geschlecht*, «género», no eran más que los términos «científicos» correspondientes a los vocablos románticos *Volk*, «pueblo», o *Gemeinschaft*, «comunidad». En su definición clásica de lo que son el historicismo y el relativismo progresista, publicada en 1774, Herder afirma que *das Volk* es la fuente de toda verdad.[97] Pues bien, en el siglo XIX

ese concepto es la «verdad racial», que viene a suplantar a todas las demás.[98]

Pese al acuerdo, verdaderamente fundamental, que existe entre romanticismo y racismo, se da una contradicción entre el ideal romántico de la autenticidad racial y el derecho de conquista propio de toda raza de caudillos. La primitiva postura de Niebuhr en favor de los pueblos atrasados —esto es, los germánicos—, capaces de desarrollar culturas autóctonas, no se extendía a otras razas menores, no europeas. En 1787, a los once años de edad, se mostraba partidario de los austríacos —por quienes, por lo demás, no sentía demasiada simpatía— frente a los turcos, y en 1794 no se le ocurría dirigir otro insulto mayor a la Francia revolucionaria que el de «nueva Tartaria».[99] En 1814 apelaba a la unidad de Europa y las naciones cristianas en la lucha contra el islam, y, según cuentan, en las clases impartidas al final de su vida llegó a decir: «El dominio de Europa sirve naturalmente de apoyo a la ciencia y la literatura, junto con los derechos de la humanidad, e impedir la destrucción de una potencia bárbara sería un acto de alta traición a la cultura intelectual y a la humanidad».[100]

Semejante defensa del imperialismo venía ocasionada por la posibilidad de la conquista europea de Egipto. Al igual que los hermanos Humboldt y C. Bunsen —pero a diferencia de la mayoría de los filólogos clásicos y orientalistas alemanes—, Niebuhr consideró válido el desciframiento de Champollion. Esta actitud lo llevó a atacar al gran F. A. Wolf, quien, según él, «había investigado la antigüedad de la escritura entre los griegos con absoluta independencia de la senda seguida por tal arte en Oriente»; Niebuhr atribuía esta opinión tan unilateral de Wolf a sus «prejuicios en contra de la enorme antigüedad de los textos escritos de Oriente».[101]

Niebuhr, que tenía también contactos en Roma, imitó la actitud de compromiso con la Iglesia adoptada por Champollion en lo que a las dataciones se refiere.[102] Así pues, hacía remontar la historia de Egipto al 2200 a.C., fecha que por entonces se adjudicaba a los hicsos. No obstante, haciendo alarde del *Besserwissen*, de la arrogancia cultural, racial y temporal del método crítico, auténtica plaga de la historia de la Antigüedad, afirmaba que las trece dinastías anteriores a los hicsos de que habla la tradición habían sido un invento de los egipcios, que «habrían debido contentarse con poseer una historia que se remontaba hasta los tiempos de Abraham, pero quisieron llegar siempre más arriba, de acuerdo con el espíritu de los pueblos orientales».[103]

Niebuhr demuestra también su talante romántico-racista al establecer una distinción categórica entre los griegos, libres y creativos, y los egipcios, quienes, «como tantos pueblos oprimidos, se mostraron muy avanzados en las artes, mientras que su cultura intelectual quedó muy atrás».[104] Criticaba asimismo a los fenicios por su falta de raíces. Este pecado mortal contra los cánones del romanticismo se utilizó también, como es natural, en contra de los judíos hasta que se produjo el triunfo del sionismo romántico, y no cabe duda de que Niebuhr era también víctima del creciente antisemitismo detectable en su sociedad.[105]

Pese a todo, como hemos dicho, Niebuhr se mantuvo siempre dentro del modelo antiguo, y en el ataque que dirigía contra Wolf dice:

> Aun admitiendo ... el abuso intolerable que se ha hecho de la influencia ejercida por las naciones orientales sobre los griegos ..., Wolf exagera al no hacer caso de las relaciones que realmente existieron entre Grecia y Oriente, y al ignorar que, si bien posteriormente se independizaron, en los primeros tiempos los griegos fueron influidos e instruidos por los pueblos de Oriente.[106]

En opinión de Niebuhr, el mito del asentamiento egipcio de Cécrope en Atenas reflejaría en cierto modo el influjo ejercido por Egipto sobre el Ática, y lo mismo cabría decir de la Argólide y las leyendas de Dánao y Egipto. Por otra parte, no abrigaba duda alguna respecto a la fundación de Tebas por Cadmo.[107] Por otra parte, al hacer estas afirmaciones, es perceptible cierto tono defensivo, que cabría atribuir al predicamento del que gozaban la persona de Wolf y sus ideas, y en los años 1820 también las de su seguidor Karl Otfried Müller. Dentro de poco volveré sobre éste, pero antes quiero estudiar el primer ataque lanzado en el siglo XIX contra el modelo antiguo, a saber, el del padre Petit-Radel.

PETIT-RADEL Y EL PRIMER ATAQUE CONTRA EL MODELO ANTIGUO

Petit-Radel era un estudioso muy interesado por el arte y la arquitectura. En 1792 emigró a Roma, centro ya de la estética romántica, y, durante su estancia en Italia, se sintió fascinado por las ruinas de la época prerromana que pudo contemplar en el país. Siguiendo la tradición antigua, adjudicó a dichas construcciones el calificativo de «ciclópeas», porque, al constatar su irregularidad, las consideraba «libres», cosa que no ocurría con la arquitectura egipcia y oriental.[108] Basándose en la existencia de tales construcciones, llegó a persuadirse de que tanto en Italia como en Grecia debió de darse una civilización europea común, anterior a la llegada de egipcios y fenicios.[109]

En 1806, Petit-Radel presentó en el Institut de France de París un escrito titulado «Sur l'origine grecque du fondateur d'Argos». Su tesis se basaba en la datación particularmente antigua que atribuía Dionisio de Halicarnaso, historiador del siglo I a.C., a un asentamiento arcadio en Italia, que Petit-Radel ponía en relación con la arquitectura ciclópea. Atacaba a Fréret y Barthélemy, partidarios del modelo antiguo, en lo concerniente al nivel cultural de los nativos de Grecia cuando los egipcios se asentaron en el país. Sus ideas se basaban en la creencia de que la arquitectura ciclópea era anterior a la llegada de los egipcios, y en su fe típicamente romántica en la imposibilidad de que los griegos hubieran estado *nunca* tan atrasados.

Además, Petit-Radel se enfrentaba concretamente a la tradición que hacía egipcios a Ínaco y Foroneo, reyes de Argos.[110] Ponía de manifiesto la poca entidad de dicha tradición en la Antigüedad, y desde luego es innegable que entre los personajes poco claros del período legendario estos dos resultan particularmente oscuros. El tono en el que está redactado su escrito arroja alguna som-

bra de duda respecto al alcance de su osadía, pues hay indicios de que sus palabras contaban con el beneplácito del público parisiense.[111] Su escrito fue, según parece, bien recibido y Petit-Radel continuó desempeñando un papel destacado en la vida académica de la Restauración.

KARL OTFRIED MÜLLER Y EL DERROCAMIENTO DEL MODELO ANTIGUO

Si Petit-Radel intentó librarse de la autoridad de los antiguos y del modelo antiguo, el primer desafío directo contra éste vendría de Karl Otfried Müller. En general, no cabe duda alguna del carácter romántico de la vida y obra de Müller. El experto en historia de la filología clásica de comienzos del presente siglo Rudolf Pfeiffer veía en él «una figura radiante de joven erudito afortunado»; por su parte, el historiador inglés del pensamiento G. P. Gooch, por lo general tan circunspecto, lo define como «el Shelley del renacimiento moderno, el joven Apolo del panteón de los historiadores».[112]

Müller pertenecía a la primera generación de alemanes formados en el sistema educativo de Humboldt. Nacido en Silesia en 1797, estudió en Breslau, la capital de la región, asistiendo al nuevo seminario establecido en la ciudad siguiendo el modelo de Berlín. Su maestro, Heindorf, era un discípulo de Wolf alejado de la férula del maestro, y él mismo llegaría a estudiar un año en Berlín con Wolf. Aunque Müller no lo encontraba en absoluto de su agrado, sus obras rezuman por todos sus poros la influencia del maestro.

Para ambos, las palabras clave eran los términos kantianos *Prolegomena* y *Wissenschaft*.[113] Adoptando los aires progresistas y científicos de Wolf, Müller ponía de relieve el carácter innovador de su trabajo, que, según creía, había de verse un día superado por la labor conjunta de futuros estudiosos. Pero a la deferencia demostrada hacia el porvenir correspondía una actitud arrogante para con el pasado. Las únicas obras anteriores a él que consideraba dignas de un comentario benévolo eran las publicaciones de la Universidad de Gotinga y los escritos de los eruditos franceses monárquicos, como Petit-Radel y el gran enemigo de Champollion, el helenista Raoul Rochette. Su displicencia hace de Müller un ejemplo perfecto de los filólogos profesionales decimonónicos que despreciaban a los *érudits* y *Gelehrte* no especializados del siglo XVIII, a quienes habían venido a reemplazar.[114]

La tesis de Müller versaba sobre la historia de la isla de Egina. Aunque inspirada en parte por los mármoles del templo de Afaya, que habían sido llevados hacía poco a Alemania, el proyecto constituye un ejemplo perfecto del positivismo romántico. Para empezar, como señala Gooch, esta primera historia local de la antigua Grecia se parece muchísimo al primer ejemplo de historia de Alemania, a saber, el estudio sobre Osnabrück realizado por el romántico de ideología conservadora Justus Möser.[115] En segundo lugar, Egina es una isla, espacio perfectamente delimitado que se presta como ninguno a un estudio exhaustivo. Más significativo aún es que dicha isla estuvo habitada por do-

rios y se enfrentó a Atenas, la principal ciudad de los «corrompidos» jonios.

Esta obra le hizo ganar a una edad inhabitualmente temprana una cátedra en Gotinga, destino que, utilizando curiosamente una expresión hebrea, denominaba «el lugar de los lugares para mí».[116] A partir de entonces su posición académica —a diferencia de lo que les ocurría a muchos contemporáneos suyos— quedó asegurada. Recibió dinero y honores del gobierno de Hannover y de otros estados alemanes hasta el momento mismo de su muerte, acaecida prematuramente, pero de forma harto romántica, en 1840 a causa de unas fiebres contraídas en Atenas.[117]

A pesar de su profesionalismo, la variedad de los temas que tocó es extraordinaria. Era capaz de abarcar todo el campo de la filología clásica según los cánones recientemente establecidos, y así, aparte de escribir una obra importantísima acerca de los etruscos, fue autor de varios volúmenes consagrados al estudio del arte y la arqueología de la Antigüedad.[118] Las obras de Müller que se convertirían en pilares de la *Altertumswissenschaft* fueron, sin embargo, su *Geschichte hellenischer Stämme und Städte*, publicada entre 1820 y 1824, y sus *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, aparecidos en 1825. En ambas obras queda patente su ataque al modelo antiguo. El primer volumen de su *Geschichte*, titulado *Orchomenos und die Minyer*, comienza con una cita de Pausanias:

> Los griegos tienden en grado sumo a maravillarse de las obras ajenas a expensas de las propias; grandes historiadores han explicado exhaustivamente las pirámides de Egipto sin hacer la menor referencia a los tesoros de la casa de Minias [en Orcómenos] o a las murallas de Tirinte, que no son en absoluto menos admirables.[119]

La cita resulta concluyente: por una parte, llama la atención del lector hacia los Minias, considerados por Müller una tribu nórdica emparentada con los dorios, y por otra denuncia la que, en su opinión, era una auténtica obsesión de los griegos, a saber, ese vicio al que posteriormente se darían nombres patológicos tales como «egiptomanía» o «barbarofilia».[120] Un síntoma de dicha enfermedad era la «quimera» de que los egipcios y otros «bárbaros» no europeos habían tenido unas culturas superiores, muchos elementos de las cuales habían tomado prestados los griegos.

Müller contaba con enemigos en dos frentes, a saber: en el modelo antiguo y el modo en que éste había sido utilizado por Dupuis y los masones, y en la indofilia de Schlegel y el grupo de los románticos de Heidelberg, que rodeaban a los filósofos místicos y expertos en mitología Creuzer y Görres. Si Schlegel consideraba a Egipto una colonia india, Creuzer —quien de otra forma creía totalmente inexplicables las semejanzas existentes entre la religión india y la griega, sobre todo en lo referente a su simbolismo— llegaba a afirmar, sin contar con ninguna prueba que lo avalara, que los sacerdotes indios habrían introducido en Grecia su filosofía.[121] Aunque —a diferencia de lo que les ocurrió a los defensores del modelo antiguo— los indófilos consiguieron una mayor in-

fluencia en Alemania a partir de 1815, lo cierto es que no lograron aportar ninguna prueba específica de esa transmisión que permitiera a Müller atacarlos.[122]

Al enfrentarse al modelo antiguo, Müller aludía frecuentemente a las *Verbindungen*, «conexiones», y *Verknüpfungen*, «vínculos», existentes entre el clero griego y el de los bárbaros. Según él, esos nexos hablaban en favor de la existencia de una relación fundamental entre los diversos sistemas religiosos y mitológicos. En opinión de Müller, esos contactos «tardíos» habrían sido los que crearan la falsa impresión de que Grecia había tomado su religión, sus mitos y toda su civilización del Próximo Oriente, y en este sentido el principal medio que empleaba para eliminar lo que, a su juicio, no eran sino meros añadidos tardíos, era «el argumento del silencio».[123] En principio, reconocía que algunas tradiciones verdaderamente antiguas aparecían sólo en fuentes «tardías», y de hecho él mismo se basaba a veces en ese tipo de testimonios. Por consiguiente, para negar la autenticidad de una leyenda necesitaba un criterio adicional: que en la época en cuestión hubiese alguna razón lo suficientemente poderosa para inventarla.[124] En la práctica, sin embargo, la mera falta de testimonios suponía para Müller una condena inapelable, sobre todo a la hora de atacar al modelo antiguo. De hecho, tanto él como sus sucesores han venido utilizando a Homero y Hesíodo no como poetas cultivadores de una amplísima gama de temas, sino como verdaderas enciclopedias. De esa forma, la típica frase «desconocido para H.» pasó a ser empleada no ya en el sentido de «no atestiguado en el corpus de obras de H. que se han conservado», sino en el de «inexistente en época de H.».

El otro medio que empleaba Müller para acabar con el modelo antiguo era la disección o análisis: según afirmaba, dicha técnica venía a rectificar la tendencia general, según su criterio, de los autores antiguos hacia el sincretismo.[125] En su calidad de defensor del particularismo romántico frente al universalismo de la Ilustración, Müller afirmaba que «la separación constituye, por tanto, una de las tareas principales del mitólogo».[126] Reducidos de esa forma a la categoría de meras especificidades locales, podía pensarse que los mitos más antiguos se hallaban profundamente arraigados en suelo griego. Pero, a pesar de todo, Müller sostenía que era precisa una «conexión» no ya del tipo «tardío» o sacerdotal antes mencionado, sino aquella que se obtiene rastreando los modelos cultuales y mitológicos difundidos por medio de las razas conquistadoras.

El principal ejemplo de semejante proceso era la relación existente, según él, entre Apolo y los dorios. En opinión de Müller, el culto de este dios se habría difundido gracias a las conquistas dorias. Semejante interpretación respondía a la creencia habitual entre los románticos, para quienes la vitalidad se expandiría siguiendo la trayectoria norte-sur y no al revés.[127] Ello le permitía afirmar que, si en Grecia y Oriente Próximo podían encontrarse cultos, mitos o nombres parecidos, todos ellos debían ser forzosamente griegos; pero, por el contrario, si se daba la misma circunstancia entre Grecia y Tracia o entre Grecia y Frigia, regiones situadas ambas al noreste de Grecia, era en ellas donde había que buscar el origen.[128] Y lo mismo cabía decir, según Müller, de la propia Grecia: si se encontraban rasgos parecidos tanto en el norte como en el sur del país,

casi siempre procedían del norte. Por otra parte, los cultos y nombres difundidos por Grecia y la cuenca del Egeo, tenían que ser por fuerza indígenas y no podían haber sido introducidos por ningún extranjero.

El primer ataque de Müller fue dirigido contra las leyendas relativas a Cécrope y su supuesta colonización de Atenas y la comarca del lago Copais, en Beocia, en la que se hallaba Orcómenos, la ciudad que daba nombre al primer volumen de su *Geschichte*.[129] Los testimonios de esas tradiciones eran todos de fecha «tardía», de suerte que se ajustaban perfectamente a la primera condición establecida por Müller para determinar su carácter espurio. A continuación estaban las estrechas relaciones mantenidas por los griegos en general y Atenas en particular con la dinastía XXVI egipcia (664-520 a.C.), cuya capital, Sais, estaba hermanada con Atenas, y este hecho satisfacía plenamente a la segunda de sus condiciones. Por otra parte, Müller ponía de relieve que las principales fuentes de esa leyenda eran un libro que el propio Pausanias afirmaba que era una superchería, y las historias referidas a Diodoro por los egipcios, cuyo carácter de parte interesada les privaba evidentemente de todo crédito.[130] Para remate, Heródoto, que creía firmemente en la realidad de otros asentamientos extranjeros, consideraba a Cécrope autóctono.[131] Por último, Müller citaba las palabras de Menexeno en el diálogo platónico que lleva su nombre, en el sentido de que los atenienses eran de sangre pura, a diferencia de los tebanos y los peloponesios, que habían sido colonizados por Oriente.[132]

Müller no aludía, en cambio, a este pasaje cuando se enfrentaba a las leyendas relativas a la adquisición de la Argólide por Dánao; para desacreditarlas se limitaba a poner de manifiesto las discrepancias genealógicas existentes en este ciclo mítico. Afirmaba, además, que Dánao no podía ser egipcio porque era el epónimo de los dánaos, que eran a todas luces griegos.[133] No obstante, admitía que, «si los orígenes egipcios de Cécrope son un simple sofisma de los historiadores, el de Dánao es un mito auténtico».[134] Müller no tenía más remedio que admitirlo así, pues conocía los versos de la *Danaida* relativos a las hijas de Dánao.[135] Esta circunstancia, sin embargo, no confería a las leyendas el rango de testimonio histórico, teniendo en cuenta el «hecho» incontrovertible de la trayectoria norte-sur de las corrientes culturales, y el de la «aversión egipcia a todo tipo de viajes y navegación».[136]

Müller reconocía que las leyendas relativas a Cadmo planteaban más dificultades aún. En primer lugar se referían a los fenicios, a los cuales consideraba «un pueblo activo dedicado al comercio, más antiguo que el de ... los egipcios, xenófobo y beato».[137] Sin embargo, persuadido como estaba de la permanencia de los caracteres nacionales, a Müller le parecía inconcebible que una pandilla de mercaderes y navegantes hubiera *conquistado* una ciudad del interior como Tebas. Para desacreditar las leyendas relativas a Cadmo, empezaba por disociar las presuntas colonias fenicias de Beocia de las de la costa del Egeo. A continuación rechazaba las leyendas que hablaban de los asentamientos fenicios antiguos —en contraposición a otros de fecha más «tardía»— en Samotracia y Tasos, alegando que Heródoto consideraba de raigambre pelásgica el antiguo culto que allí se rendía a los Cabiros.

A este respecto, sin embargo, Müller topaba con alguna dificultad, pues los estudiosos de los siglos XVII y XVIII sabían que el nombre de los Cabiros procedía del semítico *kabir*, «grande», y así los griegos los llamaban *Megaloi Theoi* y los romanos *Dei Magni*, esto es «Dioses Grandes».[138] Müller prefería hacer derivar su nombre del griego *kaiō*, «quemar», poniéndolo en contacto con las indudables relaciones que mantenía este culto con la metalurgia. Hacía asimismo hincapié en la relación existente entre Cadmo y Cádmilo, uno de los Cabiros, y comentaba que este último era venerado cerca de Tebas. No obstante, en vez de considerar que ambos cultos, esto es el beocio y el de las islas, eran de ascendencia oriental, utilizaba la «prueba» de que este último era pelasgo para demostrar que el culto y el nombre de Cadmo en Tebas procedían de ese mismo «sustrato» y, por lo tanto, no tenían nada que ver con Fenicia.[139]

Por aquel entonces, los argumentos tan confusos y engañosos a la vez que utilizaba Müller tuvieron tan poco éxito como sus ataques contra los indófilos y, como ocurrió en este caso, sus opiniones en torno a los fenicios sólo llegaron a imponerse en el siglo XX. En 1882, por ejemplo, el gran filólogo clásico e indoeuropeísta Hermann Usener arremetía contra el rechazo de Müller a la «influencia hoy por hoy evidente de Oriente Medio».[140] Mejor librado salió Müller en el caso de los egipcios. En su obra *Die Phönizier*, publicada en la década de 1840, F. C. Movers intentaba salvar las leyendas de Dánao alegando que la relación de este héroe con los hicsos lo hacía semita, no egipcio; pero sus tesis fueron desacreditadas en buena parte, y además por esa época resultaba prácticamente imposible admitir historia alguna que hablara de los orígenes egipcios de Cécrope.[141] Así pues, a partir de Müller todos los eruditos «respetables» han seguido lo que yo llamo el «modelo ario moderado», convencidos de que, tanto si hubo asentamientos fenicios en la Grecia continental como si no los hubo, lo que desde luego no hubo nunca fueron colonias egipcias.

Según la mayoría de los historiadores de época posterior y también según algunos contemporáneos suyos, Müller sería un autor esencialmente romántico por la distinción categórica que establecía entre la cultura griega y todas las demás. En su obra *Orchomenos* rechazaba absolutamente tal acusación y, tras disculparse por haber tratado la mitología griega como si en ella se acabara toda la mitología, afirmaba que Grecia era una parte más del mundo y que, por consiguiente, su mitología tenía las mismas bases que las demás.[142] A lo que no estaba dispuesto, sin embargo, era a admitir la existencia de colonizaciones ni la idea de que la religión y la mitología griegas hubieran sido tomadas en su totalidad de Oriente. Estaba persuadido de haber demostrado el carácter antihistórico de tales ideas, por más que todas las investigaciones realizadas hasta la fecha hubieran caído en la trampa de semejantes fantasías.

En sus *Prolegomena*, Müller exhortaba elocuentemente a los estudiosos a realizar lo que él no había llegado a hacer, y a investigar todas las mitologías para entender mejor la griega.[143] La escuela «antropológica» de los helenistas de Cambridge James Frazer y Jane Harrison, cuyos años dorados se sitúan a comienzos del presente siglo, no llegó nunca a transgredir esos límites.[144] Lo que Müller había declarado fuera de la ley era el reconocimiento de una rela-

ción especial entre los mitos griegos y los orientales. Efectivamente, según dice textualmente, «la totalidad de mi libro se opone a la teoría que quiere hacer de casi todos los mitos una mera importación de Oriente». Y en un estupendo alarde de positivismo romántico añadía:

> Para admitir algo así de uno solo [de esos mitos], sería necesario aportar una prueba irrebatible o bien, en primer lugar, de que existe una concordancia interna tan grande que sólo pudiera ser explicada recurriendo a la idea del trasplante, o bien, en segundo lugar, de que ese mito carece por completo de raíces en el fértil suelo de la tradición local, o bien, por último, de que ese trasplante queda expresado en la propia leyenda.[145]

Exigir una «prueba irrebatible» en vez de una plausibilidad relativa podría resultar sospechoso en cualquier rama del saber. Pero en un campo tan nebuloso como es el de los orígenes de la mitología griega resulta además absurdo.

El segundo truco de Müller consistía en asignar la incumbencia de aportar dicha «prueba» a los defensores del modelo antiguo. Como decía a comienzos del presente siglo el erudito Paul Foucart, habría sido mucho más razonable exigírsela a quienes se levantaban contra la opinión unánime de los antiguos, según los cuales había existido efectivamente una colonización proveniente de Oriente Medio, que pedírsela a quienes defendían este parecer.[146] Lo único que demuestra el éxito del *bluff* de Müller es hasta qué punto estaba deseoso su público, durante la guerra de Independencia de Grecia y después incluso, de oír ese tipo de razonamientos. Una vez alcanzada «la cumbre» de la carrera académica, Müller estaba en condiciones de exigir dicha «prueba» a todo el que se le opusiera, y con ello quedaba asegurada la destrucción del modelo antiguo.

Müller reconocía que uno de los mejores modos de distinguir los elementos históricos de un mito o una leyenda era la etimología, especialmente la de los nombres propios.[147] Lo cierto es que él no podía hacer gran cosa a este respecto en el caso de Grecia, y efectivamente, tras unos cuantos intentos no demasiado afortunados, acababa exclamando: «Pero, ¡ay!, la etimología sigue siendo una ciencia en la que se practica más la conjetura a ciegas que la investigación metódica; y, al querer explicarlo todo demasiado deprisa, nuestros esfuerzos terminan produciendo más confusión que claridad».[148]

Ello explica por qué, como dicen los modernos admiradores de Müller, «la filología se halla en su obra habitualmente subordinada a la mitología».[149] Pero, como cabría esperar, Müller tenía mucha fe en los adelantos de la ciencia: «con todo ... no es ninguna locura esperar que de este campo nos lleguen soluciones de una importancia mayor aún».[150] Por desgracia, sin embargo, para el modelo ario la filología indoeuropea no ha podido en los últimos 160 años serle de ninguna utilidad a la hora de explicar los mitos y la religión griegos. Y esa situación contrasta curiosamente con los centenares de etimologías verosímiles que podrían proporcionar las lenguas semíticas y el egipcio.[151] Muchas, entre ellas las de Tebas, Cadmo, los Cabiros y el elemento *Sam-* presente en Samotracia, eran ya conocidas en tiempos de Müller, pero éste no recurrió a

ellas directamente sino en raras ocasiones, y siempre prefirió rechazarlas de plano.[152]

Llegamos ahora a la acogida que tuvieron Müller y sus ideas. En su época fue muy admirado; él fue la primera persona a la que la Universidad de Gotinga erigió una lápida conmemorativa en 1874, y a finales del siglo pasado era considerado un pionero de la historia antigua «moderna».[153] En su *Geschichte der Philologie*, publicada en 1921, el gran U. von Wilamowitz-Moellendorf decía, tras mencionar el nombre de Müller: «Al fin llegamos a los umbrales del siglo XIX, en el que la ciencia completó la conquista del mundo antiguo».[154]

Nótese que tal afirmación —eso sin tener en cuenta la imagen de colonización en ella implícita— hace de Müller una figura heroica dentro de la historia de la ciencia convencional, esto es, un personaje que convierte el caos y las tinieblas en orden y luz, a la vez que crea un nuevo campo científico. En cuanto al campo de la mitología, esa imagen ya estaba bien asentada en su propia época. Tanto *The Mythology of Ancient Greece and Rome* de Thomas Keightley, publicada en 1831, como el *Classical Dictionary of Greek and Roman Biography, Mythology and Geography* de William Smith, aparecido entre 1844 y 1849, se basaban en el nuevo método por él instituido. El historiador de la filología clásica F. M. Turner califica a Keightley y Smith de «serios exégetas británicos de los mitos clásicos»,[155] mientras que la mayoría de los especialistas en mitología siguen admitiendo el calificativo de «científico» que Müller se atribuía a sí mismo, y lo consideran el fundador «serio» y «escrupuloso» de su disciplina.[156]

No obstante, durante los últimos veinte años los especialistas más valiosos han prestado por lo general mayor atención a los aspectos más discutibles de su obra. Rudolf Pfeiffer, por ejemplo, reconoce que los dos gruesos volúmenes de Müller dedicados a los dorios son «más un himno solemne a la excelencia de todo lo dórico que una narración histórica».[157] Al intentar subrayar los aspectos racionales de su especialidad, Momigliano destaca la importancia de Niebuhr, cuyo carácter romántico pretende negar, pero no incluye a Müller en la galería de filólogos clásicos del siglo pasado retratados en su obra.[158]

Para nosotros, el rasgo más sorprendente de la obra de Müller es que se basaba enteramente en unos materiales tradicionales que habían estado siempre al alcance de los especialistas y no contaba con ninguna de las ampliaciones del saber realizadas en el siglo XIX. Naturalmente, no podía tener en cuenta el desciframiento de la escritura cuneiforme ni los descubrimientos arqueológicos de Schliemann, hechos ambos ocurridos después de su muerte; pero lo cierto es que, a diferencia de Heyne y Heeren, no sentía ningún interés especial por los viajes de exploración del siglo XVIII; y a diferencia también de Humboldt, Niebuhr y Bunsen, hizo caso omiso del espectacular desarrollo alcanzado por la filología entre 1815 y 1830. No hay rastro alguno de que prestara la menor atención a los desciframientos de Champollion, y la hostilidad demostrada hacia la India significa que, pese a su estrecha relación con los hermanos Grimm y otros indoeuropeístas, nunca utilizó en sus investigaciones la nueva lingüística indoeuropea. Todo ello implica que la destrucción del mo-

delo antiguo se produjo enteramente en virtud de lo que los historiadores de la ciencia llamarían razones «externas». El modelo antiguo cayó no por obra de los nuevos conocimientos alcanzados en el campo de la filología, sino porque no se ajustaba a la visión del mundo dominante por aquel entonces. Para ser más precisos, era incompatible con los paradigmas de raza y progreso de comienzos del siglo XIX.

7. HELENOMANÍA, II. LA TRANSMISIÓN DE LOS NUEVOS ESTUDIOS A INGLATERRA Y EL ASCENSO DEL MODELO ARIO, 1830-1860

La primera mitad del presente capítulo se ocupa de la transmisión de la obra de Müller a Inglaterra. Este fenómeno ha de estudiarse en el contexto de la introducción de la *Altertumswissenschaft* en Inglaterra y del establecimiento de la nueva especialidad de clásicas, que, al abarcar todos los aspectos de la vida de Grecia y Roma, se creía que podía tener unos efectos pedagógicos y morales muy beneficiosos sobre los muchachos que habían de convertirse un día en dirigentes de Gran Bretaña y de su Imperio.

Las clásicas pasaron a ocupar un puesto primordial en el sistema de *public schools* debidamente reformado, y llegaron a dominar por completo el mundo universitario. Estos cambios fueron promovidos por el doctor Arnold y otros reformistas de los inicios de la época victoriana, que veían en la educación y la erudición alemanas una «tercera vía» capaz de romper con el estancamiento propio de la Inglaterra *tory* y *whig*, y evitar de paso el radicalismo francés. No obstante, como ocurriera con Humboldt y sus colegas en Alemania treinta años antes, es indudable que los reformistas ingleses temían mucho más a la revolución que a la reacción. Tal actitud, sin embargo, no los libró de los ataques de los conservadores.

Connop Thirlwall y George Grote, los dos estudiosos que se enfrentaron a la defensa del modelo antiguo que hiciera Mitford, pertenecían a dos facciones ligeramente distintas de esta elite reformista. Ambos habían quedado fascinados por la obra de Müller, pero al mismo tiempo los atemorizaba su radicalismo iconoclasta. Thirlwall no estaba dispuesto a rechazar de plano la idea de los asentamientos fenicios, mientras que Grote cortó de un tajo el nudo gordiano negándose rotundamente a hacer especulaciones sobre la veracidad de las leyendas forjadas por los griegos en torno a su pasado. Pese a las diferencias existentes en uno y otro enfoque, su labor tuvo como resultado el descrédito de las tradiciones acerca de la colonización y el ensalzamiento de la independencia del espíritu creativo de los griegos, considerados a partir de entonces casi como dioses. Naturalmente, este panorama cayó muy bien en la opinión

pública, cada vez más filhelénica y displicente ante todas las culturas no europeas.

La segunda parte de este capítulo trata de la conciliación de las corrientes indófilas y de los estudios indoeuropeístas con el filhelenismo y la *Altertumswissenschaft*. Tras la demolición del modelo antiguo emprendida por Müller, resultaba relativamente fácil llenar el hueco con el modelo de la conquista indoeuropea llevada a cabo por pueblos venidos del norte. A diferencia de lo sucedido con la destrucción del modelo antiguo, en este caso había una explicación interna del cambio operado: la necesidad de explicar los fundamentos indoeuropeos de la lengua griega. No obstante, es indudable que los especialistas alemanes e ingleses sentían una particular atracción por la idea de las invasiones procedentes del norte, que tan bien se amoldaban al racismo imperante en la época y a la teoría de Niebuhr en torno a la historia étnica. No cabe tampoco duda alguna de que la pasión por la India típica de aquellos años indujo a los europeos a fijar su atención en las invasiones del subcontinente asiático por los arios venidos del norte. No hacía falta mucha imaginación para trasladar dichas invasiones —perfectamente atestiguadas en la tradición india— a Grecia, país en el que no se conservaba testimonio alguno de semejante conquista.

El modelo alemán y la reforma educativa en Inglaterra

Coincidiendo con la idea que de los atenienses y los griegos en general expresaba Isócrates en el siglo IV a.C., los alemanes de comienzos del siglo XIX estaban convencidos de ser los «educadores de la humanidad en el terreno intelectual».[1] La validez de semejante concepto de autoestima era admitida por la mayoría de los europeos y norteamericanos «progresistas». La filosofía y la educación alemanas suministraban una vía intermedia entre las tradiciones en crisis, por una parte, y la Revolución francesa y el ateísmo, por otra. Como dice la especialista en historia de la literatura Elinor Shaffer refiriéndose a un aspecto de esta situación:

> La crítica alemana se caracterizaba por su enorme erudición y alto grado de tecnicismo, rasgos que la hacían poco apta para ser utilizada como manual por ningún movimiento obrero ... Además, era susceptible de múltiples interpretaciones, una de las cuales era la reforma revisionista, promovida desde el interior, de las instituciones políticas y eclesiásticas dejándolas aparentemente intactas, y al poder real en el mismo sitio que ocupaba antes. A partir de los años 1830, los conocimientos de la cultura académica más avanzada del continente se convirtieron en Inglaterra en un auténtico palo con el que golpear al *establishment* académico anglicano ... El carácter de este tipo de pensamiento nos dice mucho de la doble faz del romanticismo político, y más aún del carácter que tenía la solución de compromiso victoriana. Desde cierto punto de vista podríamos considerarlo un grandioso monumento intelectual a la hipocresía burguesa.[2]

En Francia el mayor representante de esta moda germánica fue el popular político y filósofo Victor Cousin, cuyas actividades se desarrollaron principalmente durante el régimen de compromiso *grand bourgeois* de Luis Felipe de Orleans. Cousin estableció el sistema de la escuela primaria en Francia según el modelo prusiano y, al igual que Humboldt, al cual admiraba profundamente, reservó un puesto especial en el conjunto del sistema educativo para los autores antiguos, y en especial para los griegos. Cousin se caracterizaba asimismo por su ardiente fe en la diferenciación categórica entre la filosofía primitiva, «espontánea», propia de Oriente y las filosofías «reflexivas» del mundo antiguo pagano y cristiano.[3]

Aunque algunos reformistas ingleses se mostraron dispuestos a adoptar la *Bildung* prusiana casi en el momento mismo de su establecimiento en Alemania, la fuerza que aún tenía el conservadurismo impidió durante algunas décadas la «germanización» del sistema educativo. De hecho, no pudo empezar a implantarse hasta el segundo tercio del siglo XIX, cuando las presiones de los inconformistas y la industria obligaron a establecer nuevas universidades y se impuso la necesidad de la reforma tanto de las *public schools* como de «Oxbridge». No obstante, incluso tras la reforma de las universidades, el sistema de seminarios no acabó de cuajar, y los *colleges*, así como las ideas liberales de los reformistas, impidieron a los catedráticos de «Oxbridge» implantar la autocracia del modelo alemán.[4] En Inglaterra, además, la *Bildung* del sistema alemán fue tomada mucho más en serio que la labor de investigación desarrollada por éste. Es curioso que Jowett, el filólogo clásico más destacado de la segunda mitad del siglo XIX, dejara en sus discípulos una marca indeleble, pero, lo que es como estudioso, su labor demuestra mucha menos competencia que la de bastantes antecesores suyos no reformados.[5] Las investigaciones de las universidades inglesas eran despreciables comparadas con las del formidable profesorado alemán.[6]

El estudio de la lengua latina y la lectura de los autores antiguos habían formado ya parte fundamental de los planes de estudio de las universidades medievales. En Inglaterra la importancia relativa de estas dos facetas de la educación fue aumentando a lo largo del siglo XVIII, al tiempo que decaía el interés por la religión y la teología y se ponía de manifiesto el desdén por las matemáticas que sentían los estudiantes, pertenecientes cada vez en mayor número a la aristocracia. Además, como hemos visto, a partir de 1780 empezó a prestarse mucha más atención al griego. El conocimiento del latín había sido siempre una marca de distinción de la clase alta, pero a partir de esta fecha el griego pasó a ser el meollo de toda la cuestión. No obstante, la utilidad básica de las clásicas —esto es, el estudio de todos los aspectos de la Antigüedad con vistas al adiestramiento moral e intelectual de la elite— no se puso de manifiesto hasta la primera mitad del siglo XIX, siguiendo directa o indirectamente el modelo alemán.

Entre sus promotores destaca sobre todo la figura de Thomas Arnold, conocido principalmente como impulsor de ese híbrido improbable llamado «caballero cristiano». En calidad de director de la *public school* de Rugby y parti-

cularmente interesado por la reforma universitaria, Arnold ejerció una influencia enorme durante aproximadamente los últimos diez años de su vida, esto es entre 1832 y 1844. Lo mismo que Humboldt y Cousin, también él pertenecía a lo que podríamos llamar el centro pendenciero, opuesto a un tiempo a la revolución y a la reacción.[7] Entre sus ideas reformistas, encaminadas a preservar lo mejor que hubiera en la tradición, ocupa un lugar destacado su amor por Alemania: en 1827 había conocido en Roma a Bunsen, de quien pronto se hizo amigo; y, aunque el escepticismo histórico de Niebuhr le parecía un tanto preocupante, se convirtió en ferviente admirador de su *Römische Geschichte*, de la cual escribió un refrito muy popular.[8] Arnold compartía además con Niebuhr el entusiasmo por la idea de raza como principio explicativo fundamental de la historia, y su lección inaugural como *Regius Professor* de historia moderna en la Universidad de Oxford, pronunciada en 1841, estuvo dedicada a este tema.[9] El doctor Arnold y su hijo Matthew son significativos sobre todo por su capacidad de «estar siempre a la última»; ambos supieron articular y reforzar unas ideas presentes ya, de hecho, en la opinión de la gente a la moda.[10]

En Cambridge surgió un grupo de estudiosos mucho más original. Efectivamente, la capacidad de reforma de esta universidad *whig*, ligeramente más flexible que otras, queda de manifiesto cuando observamos que el tipo moderno, «global» de *Classical Tripos* —examen que da acceso al título de *Bachelor of Arts* en dicha universidad— fue instaurado en 1822; y fue a través de Cambridge como entraron en Inglaterra la nueva ciencia alemana y la *Altertumswissenschaft*. Las dos figuras capitales de este proceso fueron dos íntimos amigos de escuela primero y de universidad después, Julius Hare y Connop Thirlwall. Durante su infancia, Hare había pasado varios años en Alemania, donde aprendió la lengua del país, llegando a desarrollar un entusiasmo por la cultura alemana que duraría toda su vida y que supo contagiar a Thirlwall. Ambos amigos colaboraron activamente con el matemático William Whewell en el primer intento de fundación de la Cambridge Union, y cuando en 1817 se clausuró la sociedad estudiantil de debates por ser considerada subversiva, Whewell y Thirlwall se dedicaron a aprender alemán con Hare. Al cabo de un año, una vez concluidos sus estudios, Thirlwall no sólo había aprendido alemán, sino que había leído ya la *Römische Geschichte* de Niebuhr. Enseguida pasó a Roma, donde estableció contacto con la colonia alemana y entabló amistad con Bunsen, quien tuvo «una influencia importantísima en su vida».[11]

A su regreso a Inglaterra, Thirlwall tradujo el *San Lucas*, complicado tratado de teología de Schleiermacher, teólogo romántico y «arianista» que había gozado del favor de Humboldt y Bunsen.[12] La obra provocó un pequeño escándalo entre el clero conservador, opuesto a toda la teología alemana, pero no impidió el regreso de Thirlwall a su *college*, el Trinity, ni que recibiera las órdenes sagradas. En 1827 emprendió junto con Hare la traducción de la *Römische Geschichte* de Niebuhr, cuyo primer volumen apareció en 1828, el segundo tres años después, pero su infinita paciencia y dedicación se agotaron y el tercero quedó sin acabar.

Hacia 1830, Thirlwall y Hare entraron en contacto con una pequeña socie-

dad estudiantil de carácter secreto y sumamente selectiva, «The Apostles», fundada diez años antes como club social cristiano. Ambos estudiosos contribuyeron a transformarla y a conferirle el peculiar carácter metafísico-liberal que —con alguna que otra desviación— ha conservado desde entonces. Los dos imbuyeron en sus jóvenes «hermanos» la adoración por los poetas románticos y por la ciencia alemana.[13] Según uno de los miembros de la sociedad, elegido en 1832, «Coleridge y Wordsworth eran nuestros dos grandes dioses, y Hare y Thirlwall eran considerados sus profetas»; otra fuente afirma que «Niebuhr era para ellos un dios que durante mucho tiempo se encargó de dar forma a sus sentimientos».[14] El talante romántico del grupo se vio reforzado en 1833 por la muerte de Hallam, joven sumamente brillante, amado por Thirlwall y muchos otros «hermanos»; su culto, que venía a simbolizar la pérdida de la juventud y la belleza, quedó inmortalizado en la oda *In memoriam* de Tennyson y siguió teniendo una importancia fundamental dentro de la «Sociedad» durante los cuarenta años siguientes.

No cabe duda de que Thirlwall se consideraba a sí mismo el Sócrates del grupo, dedicándose a adiestrar conscientemente a las mentes más preclaras de la joven generación en los sentimientos del romanticismo y las ideas escépticas. De modo que gracias a «The Apostles» en particular y al *Zeitgeist* en general, el escepticismo romántico se convirtió en el talante primordial de la que el moderno especialista en historia social Noel Annan denomina «aristocracia intelectual» o «nueva *intelligentsia*».[15] De hecho, la reputación socrática de Thirlwall se vio acrecentada por su postura inquebrantable a favor de conferir los títulos académicos de Cambridge a los disidentes. Abandonado por Hare y traicionado por Whewell, se vio obligado a presentar la dimisión de su cargo de *fellow* del Trinity College. No obstante, su cicuta no llegó a ser del todo amarga, pues contaba con amigos *whig* en las altas esferas: inmediatamente recibió una sinecura en el East Riding que le permitió escribir su *History of Greece*.

En 1840 Thirlwall fue nombrado obispo de St. Davids, la sede más antigua de Gales. Este hecho debe sumarse a las numerosas medidas de tintes germanófilos adoptadas por entonces, entre las cuales se incluirían el nombramiento del doctor Arnold como *Regius Professor* de Oxford o la misión especial encomendada a Bunsen en Inglaterra por el gobierno prusiano, consistente en promover su grandiosa teoría religiosa —de indudables rasgos raciales teutónicos— con vistas a unir las iglesias luterana y anglicana. La idea se hizo tangible en la fundación de una sede episcopal evangélica conjunta en Jerusalén, y precisamente sería este paso el que acabaría induciendo al futuro cardenal Newman a convertirse al catolicismo. Esta conversión nos proporciona un buen ejemplo de la división existente en el seno del movimiento romántico entre los «progresistas», amantes de Grecia y Alemania, y los «reaccionarios», apasionados por los ritos cristianos y la Edad Media, sentimiento que podía inducir a los más incautos a volver su vista a Roma.

Como obispo, Thirlwall fue un defensor a ultranza del liberalismo de la «nueva *intelligentsia*» y del ala eclesiástica de la misma, la *Broad Church* o «Iglesia amplia». En este sentido, a menudo se quedó solo y su primera actuación dejó

perplejos a sus correligionarios. Fue el único obispo que votó a favor de la concesión de los derechos civiles a los judíos. Los motivos que lo indujeron a tomar una postura tan valiente eran muy diversos. Se mezclaban en ellos un genuino liberalismo y la creencia en la asimilación como vía más rápida para la conversión. (La conversión de los judíos era, en efecto, uno de los principales objetivos del obispado evangélico de Jerusalén.)[16] Hasta el final de sus días, Thirlwall siguió combinando sus principios liberales y su hastío de cuanto lo rodeaba, a excepción de los niños y los animales domésticos.

Pese a su valerosa actitud reformista —que culminaría con un discurso extraordinariamente elocuente que acabó por completo con los defensores del movimiento filoario en contra de la separación de la Iglesia y el Estado—, hemos de hacer hincapié una vez más en el carácter romántico y contrarrevolucionario de Thirlwall. Sus *Primitiae*, conjunto de ensayos escritos a los once años de edad, recibieron un elogio desmesurado de la *Anti-Jacobin Review* e iban dedicados al obispo Percy, cuyas *Reliques of Ancient British Poetry* tuvieron una importancia primordial, según vimos, en el interés del romanticismo por las baladas tanto en Gran Bretaña como en Alemania. Posteriormente, hacia 1820, Hare y él hicieron gala ante todo el mundo de su veneración por Wordsworth y Coleridge, en el momento más reaccionario de ambos poetas. Thirlwall sentía asimismo auténtico terror por los tintes revolucionarios que, en su opinión, cabía detectar en las «Hijas de Rebeca», grupos de hombres galeses que se vestían de mujer para incendiar los odiosos puestos de cobro de peajes; y durante la guerra civil norteamericana, por mucho que deplorase la esclavitud, consideraba aún más alarmante la perspectiva de un «predominio de una democracia militar al mando del oso más despreciable».[17] Además, se hallaba dominado por lo que su amigo Thomas Carlyle denominaba «una aprensión casi frenética de la amenaza francesa».[18] En resumidas cuentas, las ideas políticas de Thirlwall se hallaban, según parece, muy cerca de las de Bunsen, Thomas Arnold y el joven Niebuhr.

La *History of Greece* de Thirlwall en ocho volúmenes, que empezaron a aparecer en 1835, fue la primera obra de envergadura escrita en inglés que incorporaba los resultados de la nueva ciencia alemana. Fue también la primera en sustituir la voluminosa *History* de Mitford, publicada entre 1784 y 1804. No obstante, los ataques lanzados contra W. Mitford, el estudioso de ideología conservadora que se mostraba sumamente escéptico respecto a la grandeza de las obras realizadas por los griegos, habían comenzado ya diez años antes, en plena guerra de Independencia de Grecia, en sendas reseñas aparecidas en 1824 y 1826. La primera de ellas, obra de Thomas Babington Macaulay, era una crítica feroz de las opiniones extremadamente reaccionarias en contra de Atenas y a favor de Esparta que el autor atribuía a Mitford. Pero sobre todo Macaulay se enfrentaba al tratamiento que daba Mitford a los griegos, como si de un pueblo cualquiera se tratara: al igual que Shelley, o como Schiller y Humboldt en Alemania, Macaulay estaba convencido de que los griegos se hallaban por encima de ese tipo de análisis. Como él mismo decía, al pensar en Grecia, prefería «olvidarse de la excesiva meticulosidad del juez y mostrar la veneración del devoto».[19]

El segundo ataque se produjo en 1826 y fue obra de George Grote, joven banquero de ideas radicales. Grote había leído a Mitford con más atención que Macaulay y admitía que éste no era proespartano y que, como Aristóteles, era en realidad partidario de las constituciones mixtas. Grote se oponía a lo que, en su opinión, eran los prejuicios proingleses de Mitford, y a su manifiesta incapacidad de reconocer el carácter especial de Grecia, que, a juicio de Grote, procedía de sus instituciones libres: «Sólo a la democracia (y a esa suerte de aristocracia abierta que, en la práctica, tanto se le parece) debemos ese brillo y diversidad incomparables del talento individual que constituye el encanto y la gloria de la historia de Grecia». Sus argumentos entraban a continuación en un círculo vicioso y así afirmaba que Grecia merecía un tratamiento especial porque su situación especial estaba ya institucionalizada. Destacaba «el extraordinario interés que la faceta clásica de la educación inglesa concede a todos los documentos griegos ...».[20] Por consiguiente, ambas críticas coincidían en afirmar que la antigua Grecia debería ser situada más allá de los límites habituales de la investigación científica. Con el tiempo, Macaulay se dedicaría a otros asuntos, pero Grote siguió adelante con su misión, y veinte años más tarde escribió su voluminosa obra sobre la historia de Grecia.

Anteriormente, sin embargo, había sido publicada la de Thirlwall. La comparación que suele hacerse es que, si el desdén demostrado por Mitford, como buen conservador, hacia la democracia griega convierte su obra en un «panfleto en cinco volúmenes» del partido *tory*, y la *History* de Grote constituye una respuesta de tono radical en contra suya, la de Thirlwall se supone que sabe mantener el equilibrio entre una y otra.[21] Sin embargo, lo más interesante para nuestro propósito es el contraste existente entre los ataques lanzados por Thirlwall y Grote contra el modelo antiguo, y la defensa que de él hacía Mitford. Como vimos en el capítulo 3, dado que siempre aceptaron sin rechistar el modelo antiguo, los estudiosos de épocas anteriores no se habían visto nunca en la necesidad de justificarlo. Hacia los años 1780, sin embargo, Mitford se sintió obligado a organizar la defensa de la idea ortodoxa, según la cual Grecia había sido colonizada por egipcios y fenicios. Según él, estaba plenamente justificado prestar crédito a los relatos griegos en torno a este hecho, no sólo debido a los muchos pormenores que suministraban, y al respeto y la difusión que habían alcanzado, sino también por lo inverosímil que resultaba el hecho de que los griegos se hubieran inventado unas historias que iban en contra de sus intereses.[22]

Arremetiendo contra esta tesis tan plausible, Thirlwall se limitaba a resumir los argumentos de Müller, aunque sin mencionar su nombre. Y añadía además un comentario fascinante en torno a los motivos que había tenido Müller:

> En una época relativamente tardía —la que siguió a la aparición de la literatura histórica entre los griegos—, nos topamos con una creencia generalmente admitida no sólo por el pueblo llano sino también por los eruditos, según la cual en tiempos remotísimos, antes de que el nombre y el dominio de los pelasgos dieran paso al de la raza helénica, ciertos extranjeros fueron llevados por causas muy diversas a desembarcar en las riberas de Grecia, donde establecieron colonias, fun-

daron dinastías, construyeron ciudades e introdujeron artes útiles e instituciones sociales, desconocidas hasta entonces por los toscos indígenas. La misma opinión fue luego adoptada casi universalmente por todos los eruditos de los tiempos modernos ... Requería muchísima osadía aventurarse a arrojar la más leve sombra de duda en torno a una verdad sancionada por semejante autoridad y por la fuerza de la opinión pública, dominada desde tiempo inmemorial por una idea que nadie se había atrevido a discutir; y acaso no la hubiera puesto en cuestión nadie, *si las inferencias que de ella cabía extraer no hubieran provocado una cuidadosa investigación de los fundamentos en que se sustentaba.* [Las cursivas son mías.][23]

Thirlwall no especificaba cuáles eran esas inferencias, pero, si tenemos en cuenta la obra de Müller, cuesta trabajo pensar en otras que no sean las de índole romántica y racista. Semejante afirmación realizada por una persona que estaba en estrecho contacto con los estudiosos alemanes resulta sumamente significativa, por cuanto da a entender que la crítica a la que eran sometidas las leyendas no se llevaba a cabo porque se apreciaran en ellas incongruencias formales de cualquier tipo —como el propio Müller afirmaba en el caso de Dánao—, sino porque su contenido era objetable. Y Thirlwall añadía:

No obstante, una vez despertado ese espíritu, se puso de manifiesto que las historias habituales de tales asentamientos permitían abrigar unas dudas bastante razonables, no sólo por los elementos maravillosos que presentan, sino por el hecho aún más sospechoso de que, al parecer, a medida que pasa el tiempo va aumentando su número, al igual que la exactitud de sus detalles, y porque, cuanto más nos remontamos al pasado, menos noticias van quedando de ellas, hasta que, cuando consultamos los poemas homéricos, vemos que se pierde todo rastro de su existencia.[24]

Como anteriormente hiciera Müller, Thirlwall no lograba descubrir entre los autores griegos ninguno que se hubiera atrevido a desafiar abiertamente al modelo antiguo, de modo que tenía que contentarse con el «argumento del silencio». Afirmaba, pues, que en los autores griegos creía percibir «un disentimiento tácito», y, en su opinión, las leyendas se veían «refutadas por el silencio que al respecto guardan los poemas e historiadores griegos más antiguos».[25]

Con el espíritu propio de «The Apostles», Thirlwall solía examinar los problemas desde dos o más puntos de vista, pero en este caso da la impresión de que se debatía entre las conclusiones radicales, pero satisfactorias de Müller, y la ortodoxia defendida por Niebuhr. De ese modo decía: «parece que es posible e incluso necesario seguir una vía intermedia a igual distancia de las opiniones antiguas y de las nuevas».[26] Su componenda era la habitual —o sea, egipcios no; fenicios tal vez—, y así negaba la veracidad de las leyendas relativas a los orígenes egipcios de Cécrope y Dánao por motivos raciales: «la presencia de unos colonos de pura sangre egipcia que cruzan el Egeo y fundan ciudades marítimas no es compatible con nada de lo que sabemos en torno a

los caracteres nacionales».[27] ¡Nótense sobre todo los adjetivos «puro» y «marítimas»! Thirlwall elegía sus palabras con mucho cuidado, con objeto de no verse en contradicción con las acciones emprendidas por aquel entonces por Mohamed Alí y su hijo Ibrahim, pero este racismo sistemático demuestra con cuánta facilidad puede la ideología pasar por encima de los hechos.[28]

Por otra parte, Thirlwall admitía las leyendas de Cadmo y los fenicios, no sólo en las islas, sino también en Beocia. Otra razón que llevaría a distinguirlo de los autores racistas y antisemitas de finales del siglo pasado y comienzos de éste es que, pese a ser un romántico en toda la extensión de la palabra que hablaba de «sangre» y «raza», en la década de 1830 subrayaba que

> carece prácticamente de importancia el hecho en sí de que un puñado de egipcios o fenicios llegara a mezclarse o no con la población de Grecia. Lo que hace que tal investigación tenga interés es el efecto que la llegada de esos extranjeros habría producido supuestamente sobre el estado de la sociedad de su nuevo país.[29]

Ochenta años después esa falta de interés por la pureza de la raza no resultaría ni mucho menos tan admisible.

George Grote

La *History* de Thirlwall se vio pronto eclipsada por la de George Grote, aparecida en 1846. La estancia de ambos autores en la escuela de Charterhouse casi coincidió en el tiempo, y desde luego Grote afirmaba que nunca habría dado comienzo a su proyecto de no haber conocido la obra de Thirlwall. Éste, por su parte, aceptó con insólita cordialidad que su obra fuera reemplazada por la de Grote.[30] Momigliano ha subrayado el parecido existente entre el círculo de Thirlwall y el grupo de banqueros radicales que rodeaba a Grote: «En ambos ambientes era moneda corriente la aversión por Mitford, se leían obras en alemán y fueron blanco de los ataques de la *Quarterly Review*. En los dos se aspiraba a la liberalización de las costumbres políticas e intelectuales inglesas, pretendiendo cimentarlas en firmes principios filosóficos».[31]

Con todo, Momigliano llega a afirmar que existía también una diferencia fundamental entre ambos grupos. Mientras que Thirlwall y Hare aspiraban a introducir en «Oxbridge» la filosofía romántica de la historia, destinada a sustituir los estudios de corte empirista desarrollados en las universidades tradicionales, Grote era precisamente empirista y positivista.[32] En cualquier caso, lo cierto es que no habría que exagerar demasiado estas diferencias. Eran muchos los utilitaristas que coincidían con los románticos en su pasión por Grecia, que entre 1830 y 1850 compartían muchos hombres y mujeres independientemente de sus opiniones, a excepción desde luego de los reaccionarios más recalcitrantes. (Momigliano cita en este sentido a John Stuart Mill, pero la pasión helénica de su padre, de ideología utilitarista, resulta todavía más elocuen-

te: ¡enseñó el griego a su hijo a los tres años!)[33] La admiración de Grote por la *polis* griega, por ejemplo, es evidentemente muy parecida a la de Rousseau. En efecto, como señala Momigliano, la simpatía de Grote «por los estados pequeños ... lo conduciría posteriormente a realizar un estudio muy pormenorizado de la política suiza».[34] Por otra parte, teniendo en cuenta su talante radical y utilitarista, Grote tenía una gran afinidad con el espíritu científico que hacia los años 1830 se articularía en Francia a través del positivismo de Comte. Así pues, Grote estaba en condiciones de exigir de los historiadores antiguos «pruebas» con más consistencia que Niebuhr o Müller, y de hecho deploraba lo que, a su juicio, constituía «la licencia alemana a la hora de hacer conjeturas».[35]

Momigliano sostiene que la neta distinción establecida por Grote entre la Grecia histórica y la legendaria supuso una «ruptura con K. O. Müller y sus admiradores ingleses».[36] Sin embargo, no olvidemos que Müller comenzaba sus *Prolegomena* afirmando que existía «una línea de demarcación bastante clara» entre una y otra.[37] Además, tanto Müller como Grote seguían la opinión de Wolf, según el cual la escritura no había existido en Grecia antes del siglo VIII y tampoco se había dado en ella la enseñanza sacerdotal propia de Oriente. Por consiguiente, los vínculos con el pasado habrían tenido poquísima entidad.[38] Además, ambos autores coincidían en opinar que, si bien el mito podía comportar elementos históricos, no era conveniente hablar de un núcleo de auténtica realidad en torno al cual habrían ido incorporándose los elementos míticos; era más útil pensar que ambos elementos se habrían integrado a la vez desde un principio.[39] Así pues, también a este respecto la diferencia entre Grote y los historiadores románticos no parece tan grande como supone el profesor Momigliano. Existe, sin embargo, una diferencia muy importante entre ellos, pues a los románticos les interesaba Grecia en tanto en cuanto la consideraban la infancia de Europa, mientras que Grote, de talante más radical que conservador, no lamentaba en absoluto que la época mitopoética perteneciera al pasado. Al igual que el gramático James Harris un siglo antes, la pasión de Grote era suscitada por el florecimiento repentino, y a todas luces tardío, de la democracia ateniense, y, como hemos visto, su mayor interés estaba en refutar el escepticismo *tory* de Mitford en torno a las instituciones griegas.[40]

Momigliano afirma asimismo que Grote mantuvo una neutralidad exquisita en lo tocante a la historicidad de los mitos griegos: lo único que pasaba era que, antes de admitirla, exigía «testimonios colaterales».[41] Prescindiendo de lo inadecuada que pueda ser la exigencia de semejante «prueba», la neutralidad de Grote en este sentido reviste serias dudas, pues el tono de su estudio del concepto de historicidad es escéptico, cuando no sarcástico. Así, por ejemplo, cita al historiador y mitógrafo de finales del siglo XVIII Jacob Bryant, quien afirmaba la imposibilidad de tomar en serio los relatos de un pueblo que creía en centauros, sátiros, ninfas y caballos parlantes.[42]

La tesis de Bryant podría parecer plausible. Cabría recordar, sin embargo, que cada época se caracteriza por poseer unas creencias que en épocas posteriores resultan absurdas. En este caso, yo sostengo que lo que actualmente con-

sideramos creencias erradas en centauros, ninfas y demás seres míticos resultan menos equívocas —teniendo en cuenta el asunto que estamos tratando— que los mitos del siglo XIX en torno a la raza, los caracteres nacionales inmutables, la conveniencia de la pureza étnica y los efectos nocivos de las mezclas raciales... Y sobre todo, el rango cuasidivino adjudicado a los griegos, que les permitía pasar por encima de las leyes de la historia y la lengua. Por consiguiente, y reconociendo la cautela con la que habrían de abordarse siempre los relatos de los antiguos, creo que deberían resultarnos mucho más sospechosas las interpretaciones que de ellos se han venido haciendo durante los siglos XIX y XX.

Momigliano pretende que la «neutralidad» de Grote hace que su concepción de la mitología no haya quedado invalidada en modo alguno por los descubrimientos arqueológicos posteriores, que, al parecer, habrían venido a confirmar los relatos legendarios.[43] Semejante excusa no procedería si, como yo afirmo, esa concepción era escéptica. Con todo, dicho escepticismo parece más justificable en Grote que en sus sucesores del siglo XX: tras la plancha que para ellos debieron de suponer Troya, Micenas, Cnosos, etc., habría cabido esperar que concedieran el beneficio de la duda al menos a aquellas tradiciones que no habían sido nunca puestas en tela de juicio durante la Antigüedad. Lo prudente habría sido, por ejemplo, mantener como hipótesis de trabajo la idea de que Beocia tuvo siempre una relación especial con Fenicia, o la de que los legendarios Sesostris y Memnón —los faraones egipcios llamados realmente Senwosret y Ammenemēs— realizaron expediciones de gran envergadura por todo el Mediterráneo oriental durante el siglo XX a.C., en vez de negarlas como si de un absurdo se tratara, para después verse humillados por los descubrimientos arqueológicos o epigráficos que han venido a confirmarlas.[44]

En cualquier caso, el desprecio de Grote por todas aquellas tradiciones que no satisfacían el requisito de las «pruebas» por él exigidas tuvo unas consecuencias inmediatas. Su insistencia —junto con la de Müller— en la necesidad de considerar a Grecia totalmente aislada de Oriente Medio a menos que se demostrara lo contrario, ha constituido un medio utilísimo para expulsar del redil académico a todos los herejes que osaran levantarse contra el modelo ario.[45] Del mismo modo, al comenzar la historia de Grecia por la primera Olimpíada en 776 a.C., Grote venía a reforzar ampliamente la impresión de que la Grecia clásica era una especie de isla en el espacio y en el tiempo. Daba, pues, la impresión de que la civilización griega procedía de la nada, como si hubiera surgido armada casi de todas sus armas de una manera muy superior a la humana.

La *History* de Grote se convirtió enseguida en una obra clásica para los especialistas, no sólo en Inglaterra, sino también en Alemania y en todo el continente.[46] Por estimulante que fuera el modo que tenía Grote de tratar el mito, lo cierto es que no satisfizo a ciertos historiadores, que se sentían aún en la obligación de expresar alguna opinión, la que fuera, en torno a la época más antigua de la historia de Grecia. En general parece que adoptaron la misma postura de compromiso que Thirlwall: es decir, que, aunque las leyendas griegas afirmaran la existencia de invasiones egipcias y fenicias, los testimonios «cien-

tíficos» de la lingüística daban a entender que la lengua griega era pura y autóctona. La *History of Greece* de sir William Smith, manual clásico en Inglaterra desde que fue publicado en 1854 hasta finales del siglo pasado, demostraba lo difícil que resultaba mantener esta postura:

> La civilización de los griegos y el desarrollo de su lengua tienen todos los indicios de ser productos de la tierra, y probablemente no se vieron muy afectados por las influencias externas. No obstante, las tradiciones de los griegos apuntarían en una dirección muy distinta. Entre ellos era opinión común que los pelasgos se libraron de la barbarie gracias a unos extranjeros venidos de Oriente, que se habrían establecido en el país y habrían introducido entre sus toscos habitantes los primeros rudimentos de la civilización. No obstante, muchas de esas tradiciones no son leyendas antiguas, sino que deben su origen a una época ya tardía.[47]

Teniendo en cuenta las raíces ideológicas que se ocultan tras la idea de «pureza» de la lengua griega, examinadas ya en el capítulo 6, resulta fascinante comprobar que, al cabo de varias décadas, la lengua era utilizada como base científica para negar el modelo antiguo. Al igual que Thirlwall, Smith llegaba a la solución de compromiso de admitir los asentamientos fenicios de los cadmeos en Tebas y negar, por otra parte, todas las historias relativas a la colonización egipcia.

Si desde el siglo XVIII los románticos se habían dedicado a jugar con la idea de los orígenes nórdicos del pueblo griego, los ataques lanzados contra el modelo antiguo por estudiosos como Samuel Musgrave, Karl Otfried Müller y Connop Thirlwall vinieron a destacar el carácter autóctono de los griegos y las afinidades existentes entre helenos y pelasgos. Hacia la década de 1850, la familia lingüística indoeuropea y la raza aria se habían convertido ya en «hechos» comprobados. Al contar con una teoría racial coherente y con el concepto de una patria original aria situada en un punto indeterminado de las montañas del Asia central, el cuadro de los orígenes de Grecia se vio completamente transformado.

ARIOS Y HELENOS

Niebuhr, Müller y los indoeuropeístas fueron quienes proporcionaron los elementos necesarios para construir el modelo ario. Niebuhr legitimó el rechazo de las fuentes antiguas e introdujo en el mundo antiguo los modelos francés e indio que predicaban la conquista de los países por los pueblos del norte. Müller eliminó de Grecia el modelo antiguo. Sin embargo, mayor aún fue la influencia de la obra de los lingüistas, que lograron poner en relación el griego con el sánscrito, y demostrar que el griego era una lengua indoeuropea. Semejante parentesco requería algún tipo de explicación, y el modelo de las conquistas procedentes del norte, concretamente de Asia central, encajaba perfectamente. Por consiguiente, debemos hacer una clara distinción entre la caída del modelo antiguo, que sólo puede explicarse a partir de criterios externos —esto es, como

consecuencia de las presiones sociales y políticas— y el ascenso del ario, al que contribuyeron numerosos factores de orden interno, es decir, el nivel de desarrollo alcanzado dentro de la propia disciplina desempeñó un importante papel en la evolución del nuevo modelo.

Me gustaría subrayar asimismo que los modelos antiguo y ario no se excluyen por fuerza uno a otro. De hecho, ambos coexistieron durante buena parte del siglo XIX en lo que yo llamo el modelo ario moderado, según el cual los primitivos griegos, surgidos de la conquista de la población prehelénica a manos de los indoeuropeos, habrían sido a su vez conquistados por anatolios y fenicios, habiendo incluso dejado estos últimos numerosos rastros culturales. Yo mismo, aplicando mi modelo antiguo revisado, conjeturo que acaso se produjeran invasiones o infiltraciones indoeuropeas en la cuenca del Egeo antes incluso de la colonización egipcia y semítica occidental.[48] No obstante, en general lo que más ha preocupado siempre a los valedores del modelo ario ha sido la jerarquía racial y la pureza étnica, y da la sensación de que nunca les resultó muy agradable la idea de las colonizaciones egipcia y fenicia.

El nuevo modelo ario, sin embargo, tenía un gran inconveniente: el hecho de no estar atestiguado en la Antigüedad. Tucídides alude a ciertos movimientos tribales en el transcurso de los cuales los helenos se habrían trasladado de la Grecia septentrional a la meridional, absorbiendo de paso a otros pueblos. La fecha en la que debería situarse todo este proceso es muy oscura, pero el autor pone desde luego de manifiesto que dicho proceso no había finalizado aún en tiempos de la guerra de Troya; por consiguiente, de esta forma no se explicarían los orígenes de los dánaos, de los argivos, de los aqueos y de otros muchos griegos.[49] Esa datación tardía supone asimismo un problema para otras posibles tradiciones de la conquista del país por pueblos procedentes del norte —concretamente las que hacen referencia al Retorno de los Heraclidas o invasión doria—, según las cuales ciertas tribus originarias del noroeste de Grecia se trasladaron hacia el sur y se apoderaron de casi todo el Peloponeso y buena parte del Egeo meridional.

Todos los testimonios coinciden en situar estos acontecimientos después de la guerra de Troya, ocurrida en torno al 1200 a.C. Por consiguiente, en caso de admitir que tras ellos se ocultaba la «invasión de los arios», Agamenón, Menelao y la mayor parte de los héroes de Homero no habrían sido griegos. Y ese era un precio que pocos helenistas estaban dispuestos a pagar, incluso antes de que el desciframiento del lineal B demostrara que en Grecia se hablaba griego mucho antes de la guerra de Troya.[50] Así pues, no quedaba más remedio que afirmar que la invasión doria habría sido simplemente la última de una larga serie de invasiones. Pero aún así seguiría sin estar atestiguada la invasión inicial.

Ernst Curtius, devoto colega de Müller, algo más joven que él, reconocía que la conquista aria no estaba sancionada por ninguna autoridad antigua, y decía textualmente que «entre ellos [los griegos] la idea de pueblo autóctono se desarrolló por medio de unas tradiciones de lo más variado».[51] No obstante, para entonces la *Philologie* era ya una disciplina «científica» que se hallaba

por encima de esas pequeñeces; la ausencia de una autoridad antigua que sancionara sus tesis no arredraba a los nuevos historiadores. Como, según cuentan, decía Theodor Mommsen, el gran maestro en historia de Roma de mediados y finales del siglo pasado: «La historia debe en primer lugar hacer una limpieza de todas esas fábulas que, por mucho que pretendan ser historia, son simplemente meras improvisaciones».[52]

Teniendo en cuenta el incremento de los estudios indoeuropeístas, la preponderancia del modelo indio de conquista aria y la destrucción del modelo antiguo por obra de Müller, la aplicación del modelo ario a Grecia estaba tan cantada que no es de extrañar que se implantara de modo general entre 1840 y 1860. Resulta, pues, difícil determinar a quién debe atribuirse el mérito. Los candidatos más probables son, sin embargo, los hermanos Curtius. Quebrantando la ley de la primogenitura vamos a estudiar en primer lugar a Georg, el más joven de los dos.

Georg Curtius nació en Lübeck en 1820, estudió en Bonn y Berlín y fue catedrático de las universidades de Praga (ya por entonces gran centro de los estudios de lingüística), Kiel y Leipzig. Sus numerosos libros constituyen un ejemplo de aplicación al griego de los nuevos principios de la gramática indoeuropea. Sus estudios tratan principalmente de gramática comparada y de los elementos indoeuropeos del griego, y en este sentido él fue quien estableció los elegantes y regulares cambios fonéticos que permiten derivar la mayor parte de la lengua griega de un hipotético proto-indoeuropeo.[53] Durante los años 1850, Curtius supo establecer unos criterios tan sólidos a este respecto, que desde entonces prácticamente ha sido imposible prescindir de ellos. En el prólogo a la novena edición del diccionario griego-inglés más acreditado, el Liddell-Scott, el lexicógrafo H. Stuart Jones describía así la situación reinante hacia los años veinte del presente siglo:

> Tras un cuidadoso examen, se ha llegado a la conclusión de reducir al mínimo la información etimológica. Una simple ojeada al *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Boisacq pondrá de manifesto que las especulaciones de los etimologistas rara vez se hallan libres de conjeturas; y aunque los progresos hechos por la filología comparativa desde los tiempos de G. Curtius (cuya *Griechische Etymologie* fue la principal fuente utilizada por Liddell y Scott) han conseguido eliminar mucha ganga, no han sido capaces de proporcionar unos cimientos lo bastante sólidos.[54]

Sus palabras son tan válidas hoy día como cuando fueron escritas en 1925. Gran parte de esa «ganga» era, naturalmente, semítica, es decir algo intolerable en los años veinte.[55]

Si Georg Curtius estableció los vínculos lingüísticos que unían a Grecia con el indoeuropeo, su hermano mayor, Ernst, fue el responsable de determinar los vínculos históricos. Ernst Curtius nació en 1814. Estudió en Bonn y Gotinga, donde entró en contacto con Müller. De 1836 a 1840 estuvo en Grecia y se hallaba en compañía de Müller cuando éste murió. Curtius fue autor de una detalladísima descripción histórica del Peloponeso y pronto obtuvo una plaza en

Berlín; más tarde fue profesor en Gotinga entre 1856 y 1868; por fin, ganó la cátedra de Berlín y en esta ciudad pasó los últimos veintiocho años de su vida.[56]

Ernst Curtius compartía con Müller su pasión por el paisaje de Grecia y por sus monumentos, su arqueología y su arte. A él se debe, pues, la primera gran historia de Grecia escrita por alguien que había visitado realmente el país. Por lo demás, Curtius conservó siempre la visión romántica de Grecia propia de su mentor. Como dice Wilamowitz-Moellendorf, «nunca perdió la fe en esa concepción ideal, y la proclamó hasta el día de su muerte».[57] A diferencia de Müller, sin embargo, Curtius se dejó arrastrar por el nuevo entusiasmo suscitado por el indoeuropeo y los arios, y a ellos trasladó sus ideas románticas.

Tal es la visión que impregna su *Griechische Geschichte*, cuyo primer volumen fue publicado en 1857. Curtius admitía la idea de los lingüistas que hablaban de una *Urheimat* indoeuropea situada en algún punto de las montañas del Asia central; desde allí, del mismo modo que los arios habrían seguido la ruta del sur para conquistar la India, también los helenos habrían bajado al llano para dirigirse a Grecia. Sin embargo, a diferencia de los antiguos y de sus predecesores, Curtius subrayaba las diferencias existentes entre pelasgos y helenos: «La época de los pelasgos queda al fondo, como un vasto período monótono: Helén y sus hijos fueron los primeros en comunicarle impulso y movimiento; y con su llegada comienza la historia».[58]

Esta idea resulta bastante análoga a la distinción establecida entre ario y no ario. Sin embargo, lo cierto es que Curtius consideraba a los pelasgos una primera oleada de arios inferiores llegados a Grecia a través de Anatolia cruzando el Helesponto y dejando algún que otro rastro en Frigia. Las invasiones helénicas de fecha posterior fueron más pequeñas, pero «aunque inferiores en número, gracias a la superioridad de sus capacidades mentales pudieron recoger los elementos dispersos ... y hacerlos progresar hasta alcanzar un grado de desarrollo superior».[59] Ya hemos aludido en la p. 274 a las analogías existentes entre los nativos predorios de Esparta y los mesenios por una parte, y el carácter «extra-ario» de los irlandeses.[60] El esquema histórico de Curtius, según el cual el pueblo ario de los helenos conquista a los pelasgos semiarios, tiene la ventaja de combinar dos rasgos ideológicamente deseables, a saber: la conquista de una raza de caudillos venida del norte y el mantenimiento esencial de la pureza étnica.

Los nuevos invasores eran completamente nórdicos. Un grupo de ellos «siguió la vía terrestre por el Helesponto, la antigua puerta de las naciones: atravesando Tracia penetraron hasta las regiones alpinas del norte de Grecia y allí, en cantones montañeses, desarrollaron su peculiar modo de vida social en comunidades ... con el nombre de dorios».[61] Según parece, los motivos que indujeron a Curtius a realizar este cuadro tan pintoresco de la vida aislada en «cantones» montañeses —casi casi suizos— de los dorios se fundarían en la vieja costumbre romántica de hacer derivar a toda costa el carácter de los pueblos del paisaje de su patria. Para los promotores de semejante teoría resultaba bastante embarazoso comprobar que los «blandos» jonios atenienses se for-

maron en la abrupta región del Ática, mientras que los espartanos vivían en el exuberante valle del Eurotas.

Curtius no se entretenía mucho en hablar de los orígenes de los jonios, limitándose a señalar que pasaron directamente de Frigia a la costa oriental del Egeo.[62] La tradición griega afirmaba claramente que la Jonia asiática no había sido colonizada por jonios procedentes de Grecia hasta el siglo XI, pero Niebuhr se había ya mostrado contrario a la opinión de los antiguos a este respecto. Por lo tanto, Curtius contaba con el respaldo de la autoridad de la nueva ciencia para negar esta tradición y poder afirmar que los griegos habían vivido en dicha región desde mucho tiempo atrás. Concluía esta sección del libro afirmando que la migración de estos pueblos en oleadas distintas había traído consigo la diferenciación de jonios y dorios; de modo que «se echaron así los cimientos del dualismo que impregnan la historia toda de este pueblo». Sin embargo, su unidad racial estaba fuera de toda duda: «se sentían atraídos mutuamente en virtud de una íntima sensación de parentesco».[63]

Pero por encima de todo, los sentimientos místicos que Curtius abrigaba por los helenos de estirpe aria tenían que ver con la lengua:

> El pueblo que supo desarrollar de un modo tan peculiar el tesoro común de la lengua indogermánica fue ... [el de] los helenos. Su primera hazaña histórica fue el desarrollo de esta lengua, y semejante proeza tiene un valor artístico. Por encima de las demás lenguas hermanas, la griega debe ser considerada una auténtica obra de arte ... Si lo único que nos hubiera quedado de los griegos hubiera sido su gramática, semejante testimonio habría bastado para probar las extraordinarias dotes naturales de este pueblo ... El conjunto de esta lengua se parece al cuerpo de un atleta bien ejercitado, en el que cada músculo, cada nervio se halla desarrollado al máximo, sin que se vea el menor rastro de hinchazón o de materia inerte, en el que todo es potencia y vida.[64]

Esta lengua «pura» tenía por fuerza que haberse formado en las montañas del norte antes de bajar a Grecia. Curtius consideraba que este fenómeno tenía que haberse producido necesariamente en fecha temprana, pues estaba convencido de la relación directa que tenían las lenguas con el paisaje: «En las colinas suele predominar un tipo de sonidos, en los valles otros y otro a su vez en el llano».[65] Era impensable que una cosa tan hermosa y pura como la lengua griega se hubiera desarrollado de por sí en el Mediterráneo; y menos aún podía ser el resultado de una mezcla de los helenos con egipcios y semitas.

Curtius reconocía que, en épocas remotas, los fenicios habían comerciado con Grecia y habían introducido en ella algunos nuevos inventos. Sostenía, sin embargo, que enseguida habían sido expulsados por los jonios, de naturaleza más dinámica. Y estaba persuadido de que «la ciencia de las razas» había demostrado que las leyendas relativas a los asentamientos egipcios y fenicios eran completamente absurdas:

> Es inconcebible que los cananeos propiamente dichos, que siempre se batieron tímidamente en retirada ante el avance de los helenos, sobre todo cuando en-

> traban en contacto con ellos lejos de su patria; que eran una nación despreciada por los helenos hasta el punto de que estos últimos consideraban deshonroso casarse con ellos en ciudades en las que había una población mixta, como por ejemplo Salamina o Chipre; es inconcebible, repetimos, que esos fenicios llegaran a fundar ningún principado entre la población helénica.[66]

En el próximo capítulo estudiaremos el trasfondo antisemita de este pasaje, junto con la actitud tan distinta que respecto a los fenicios era habitual por entonces en Gran Bretaña. Por su parte, Curtius descartaba las referencias que la tradición hacía a los fenicios, de modo parecido a como lo hacía Bunsen y por unos medios igualmente retorcidos. En su opinión, las tradiciones griegas en torno a la colonización fenicia habían surgido o bien a raíz de una confusión natural entre los fenicios y los jonios que habían marchado a tierras extrañas y habían aprendido costumbres foráneas, o bien a raíz del «hecho» de que Caria había sido llamada *Phoinikē*, y, según parece, los carios eran una especie de griegos orientales.[67] La única excepción que admitía era Creta, donde reconocía que quizá se hubieran establecido grandes cantidades de auténticos fenicios, aunque nunca llegaran a desplazar a la población pelásgica autóctona.[68] Hacia los años 1850, cuando la isla se hallaba aún bajo dominio turco, semejante circunstancia no parecía tan improbable; sólo a partir de 1900, cuando Evans descubrió la civilización minoica desarrollada en esta isla, Creta se convirtió en un territorio demasiado valioso como para dejarlo en manos de los fenicios.

Me gustaría acabar este capítulo con una auténtica joyita. Al hablar de la imagen que presentaba a los espartanos como una especie de irlandeses del Ulster, hemos aludido a la figura temible y fanática de William Ridgeway. A comienzos del siglo XX era la personalidad que dominaba en la Universidad de Cambridge los estudios del período más antiguo de la historia de Grecia.[69] En su obra titulada *Early Age of Greece*, publicada en 1901, nos demuestra cuál será su pedigrí intelectual al referirse a «cuatro historiadores cuyo escepticismo y rigor no han sido puestos nunca en duda: Niebuhr, Thirlwall, Grote y E. Curtius».[70] Desde luego no habrá quien se atreva a dudar del escepticismo con que miraban las teorías que no eran de su agrado. Por otra parte, tampoco cabe duda alguna de que los cuatro —a excepción quizá de Grote— eran racistas y románticos, caracterizados por su apasionado amor por la imagen que se habían formado de Grecia. Supongo que todo el mundo se habrá dado cuenta de que precisamente lo que yo pretendo es poner en cuestión su rigor, su equilibrio y su objetividad.

8. ASCENSO Y CAÍDA DE LOS FENICIOS, 1830-1885

Abordamos ahora un estadio intermedio en la consolidación del modelo ario: si por una parte se negaba la participación de los egipcios en la formación de Grecia, por otra, en cambio, casi todo el mundo admitía la de los fenicios. En el presente capítulo y en el siguiente, yo afirmo que la principal fuerza que se ocultaba tras el rechazo de la tradición relativa a la enorme influencia ejercida por los fenicios sobre la Grecia primitiva fue la aparición del antisemitismo no ya religioso, sino racial. Y ello fue debido a que, según la opinión común, por otra parte correcta, los fenicios eran desde el punto de vista cultural sumamente afines a los judíos.

No obstante, en el período intermedio que ahora nos ocupa, la situación vino a complicarse más aún debido al descubrimiento de un nuevo paralelismo entre el pasado y el presente: el que ponía en relación a los ingleses con los orgullosos príncipes del comercio y la artesanía de tiempos pretéritos, es decir, los fenicios. Dicha identificación fue admitida tanto por los ingleses como por sus enemigos, los franceses a comienzos del siglo XIX y los alemanes a finales de esta misma centuria. Por consiguiente, el tratamiento histórico de los fenicios fue muy distinto en cada una de las riberas del canal de la Mancha: los ingleses tendían a admirarlos, mientras que los continentales mostraban hacia ellos una hostilidad más o menos violenta. El interés de Francia por los fenicios se incrementó a medida que fue afirmándose su presencia colonial y militar tanto en el Líbano —la antigua Fenicia— como en el norte de África —la nueva. La hostilidad francesa hacia los fenicios alcanzó su punto culminante con la publicación de *Salambó*, la popularísima novela histórica de Flaubert en la que se retratan vivamente el lujo y la crueldad de Cartago durante el siglo III a.C.

Salambó subrayaba, además, de forma espectacular el tema de los horribles ritos de Moloch y del sacrificio de los primogénitos, mencionado tan a menudo en la Biblia. La asociación de cartagineses y fenicios con este acto abominable, espectacularmente evocado por Flaubert, hizo que incluso a los eruditos británicos y judíos les resultara extremadamente difícil salir en su defensa.

Las últimas tres secciones del capítulo tratan en primer lugar de la concepción de Grecia que tenía Gobineau como cultura fuertemente semitizada y por

lo tanto corrompida; y en segundo lugar del descubrimiento de la civilización «micénica» de la Edad del Bronce por parte de Schliemann, así como de los estudios que se realizaron en torno a la naturaleza racial y lingüística de su población y de sus gobernantes. En este sentido, lo que a mí más me interesa es la difusión alcanzada por la idea de que dicha cultura se hallaba en su totalidad fuertemente «semitizada».

El tercer y último tema del que se ocupa este capítulo es la influencia que sobre la historiografía del Mediterráneo oriental tuvieron el desciframiento de la escritura cuneiforme y el descubrimiento en primer lugar de que asirios y babilonios hablaban lenguas semíticas, y en segundo lugar de que los sumerios no eran semitas. Al atribuir todos los aspectos de la civilización mesopotámica a los sumerios, los estudiosos antisemitas que hacia los años 1890 dominaban en buena parte el campo de la historia antigua hallaron un modo de sustentar su dogma que sentenciaba la absoluta falta de creatividad de los pueblos semitas.

Los fenicios y el antisemitismo

Siempre han sido muchas las coincidencias entre el odio a los judíos por motivos religiosos y la hostilidad étnica hacia ellos. Sin embargo, también es cierto que a lo largo del siglo XIX el punto clave en este sentido pasó del tradicional *Judenhaß*, «odio a los judíos», cristiano al moderno antisemitismo «racial». No obstante, el proceso de transición fue sumamente complejo y se produjo a ritmos muy distintos según cada país. En Alemania, por ejemplo, la distinción entre los dos tipos de fobia era muy sutil, y antes de la Revolución francesa sólo se tenía conciencia de ella en los círculos ilustrados y masónicos. A comienzos del siglo XIX renació el *Judenhaß* y la semilla del antisemitismo creció rápidamente con la vuelta al cristianismo y el terror inspirado por las secuelas de la Ilustración, estrechamente relacionada en la mente de los más reaccionarios con el racionalismo judío.

Los cambios producidos en las capas más cultas de la elite no son más que la punta del iceberg si se compara la situación con lo que ocurría en el conjunto de las clases dominantes en Alemania. Así pues, aunque antes de la Revolución francesa Wilhelm von Humboldt y su esposa Caroline no tenían reparo en frecuentar los ambientes judíos, al final de su vida esta última mostró tal animosidad contra los judíos que se hizo acreedora del reconocimiento nazi como pionera del antisemitismo. El propio Humboldt, pese a defender la concesión de los derechos civiles a los judíos, en 1815 decía: «Me gustan los hebreos *en masse*; *en détail* me cuido mucho de evitarlos».[1] No cabe, sin embargo, duda alguna de que la situación se agravó entre las décadas de 1870 y 1880, y fueron muchos los liberales de prestigio, como Wilamowitz-Moellendorf y Mommsen, y también otros como Nietzsche, que se opusieron vehementemente a la intensificación del antisemitismo.

En Francia, donde la población judía era mucho menor, la doble vinculación que se creó entre el racionalismo judío y la Ilustración, por una parte, y

la concesión de los derechos civiles a los judíos por obra y gracia de la Revolución, por otra, contribuyó a fortalecer la asociación establecida desde entonces entre los judíos y las corrientes republicanas de la política francesa. Significó también que el odio de los monárquicos y los católicos hacia los judíos fuera en Francia más violento que en ningún otro país de Europa. Por otra parte, aunque liberales y «progresistas» participaron a menudo de las nuevas tendencias racistas y antisemitas, no dejaron en ocasiones de ver en los judíos el baluarte externo de la propia República; por consiguiente, los judíos contaron siempre en la sociedad francesa con importantes aliados, y a menudo incluso en el propio gobierno.

En Inglaterra, de donde habían sido expulsados los judíos, sin que se permitiera su regreso hasta los años 1650, teóricamente existían a un tiempo corrientes filosemíticas y antisemíticas. Según una tradición medieval, los ingleses descendían de Sem, el hijo de Noé y antepasado de los judíos, y no de Jafet, progenitor de todos los europeos. Existía también la idea puritana que veía en Inglaterra la nueva Jerusalén, todavía viva gracias al conmovedor himno de Blake.[2] Semejantes tradiciones —junto con el importante papel desempeñado por los judíos en el establecimiento de la supremacía financiera y colonial británica a finales del siglo XVII y durante todo el XVIII— hicieron que, como ocurriera en Francia, el paso del *Judenhaß* al antisemitismo fuera muy lento, y que a mediados del siglo XIX este país se convirtiera en un extraordinario «mar de oportunidades» para los hebreos. Judíos conversos como Disraeli llegaron a alcanzar los puestos más elevados —algo inimaginable antes de aquellos años y también después—, y los practicantes obtuvieron los derechos civiles y un reconocimiento social que no volverían a conocer hasta los años cincuenta y sesenta del presente siglo.

¿DE QUÉ RAZA ERAN LOS SEMITAS?

Aunque ya hemos visto cómo Prometeo servía de nexo entre el término «caucásico» y el adjetivo jafético, en oposición a semítico, su inventor, J. F. Blumenbach, no introdujo el vocablo hasta la tercera edición de su gran obra *De Generis Humani Varietate Nativa*, aparecida en 1795. Sabemos que en su primitiva concepción de la raza blanca superior, entraban tanto los árabes como los judíos, y hasta finales del siglo pasado muchos autores ingleses siguieron tomando el término «caucásico» en este sentido.[3] En la década de 1840, por ejemplo, Disraeli definía a Moisés como «un hombre del modelo caucásico en todo y por todo», al tiempo que afirmaba que los judíos europeos no habrían podido soportar todos los sufrimientos padecidos si por sus venas no hubiera corrido «la sangre sin mezcla del Cáucaso»; y posteriormente, hacia los años setenta, George Eliot se refería a los judíos llamándolos «puros caucásicos».[4] Incluso en Alemania, un furibundo antisemita como Christian Lassen, discípulo de los hermanos Schlegel, no se atrevía a negar a los judíos el rango de caucásicos.[5]

Por esa misma época, sin embargo, empezaron a desarrollarse nuevas actitudes. El profesor de anatomía Robert Knox se hizo tristemente famoso por dar trabajo a los ladrones de tumbas Burke y Hare. Al parecer, lo único que pretendía de estos sujetos era que le proporcionaran cadáveres frescos, pues se lamentaba de que los cuerpos que le llevaban para hacer ejercicios de disección eran demasiado viejos y escuálidos, pero, en cualquier caso, no tenía ningún reparo en aceptar las víctimas de aquel par de criminales. Burke y Hare murieron en la horca; en cuanto a Knox, aunque se le prohibió la enseñanza de la anatomía, continuó su carrera hasta convertirse en uno de los primeros propagandistas del racismo. En 1850, parafraseando a la sabia Sidonia del *Tancred* de Disraeli, según la cual «todo es raza, no hay más verdad», Knox afirmaba que «la raza lo es todo, es un hecho y punto; el más notable, el de más alcance, que haya enunciado la filosofía. La raza lo es todo: literatura, ciencia, arte. En una palabra, de ella depende la civilización».[6]

Knox se recreaba en las magníficas perspectivas de perpetrar genocidios que tenía ante sí el hombre blanco: «¡Qué campos de exterminio se abren ante las razas céltico-sajona y sármata [eslava]!».[7] Al «judío» como individuo lo tildaba de «híbrido estéril», mientras que al pueblo en general lo acusaba de haber sido siempre una pandilla de parásitos carentes de creatividad:

> Pero ¿dónde hay labradores judíos, mecánicos [y] jornaleros judíos? ¿Por qué al judío le desagrada el trabajo artesanal? ¿Es que no tiene capacidad inventiva, ni mentalidad mecánica o científica? ... Y entonces empecé a investigar esto y me di cuenta ... de que los judíos que seguían una vocación no eran realmente hebreos, sino que procedían de padre judío y madre sajona o celta: es decir, que el verdadero judío no ha cambiado nunca desde que conservamos memoria de este pueblo ... que el verdadero judío no tiene oído para la música, ni amor por la ciencia o la literatura, ni lleva a cabo ninguna investigación, etc.[8]

Evidentemente, Knox había pasado del odio a los judíos por motivos religiosos al actual antisemitismo racial. Aunque, como señala Poliakov, moderno historiador del antisemitismo, ese tipo de argumentos raciales era completamente nuevo en Gran Bretaña, pensadores de ideas avanzadas como Darwin o Herbert Spencer —creador del darwinismo social— seguían en sus estudios unas líneas muy parecidas, y Darwin llega a citar a Knox en tono aprobatorio.[9]

Pero volvamos a Francia. En 1856, el gran semitista Ernest Renan se lamentaba de que «Francia tiene muy poca fe en la raza, precisamente porque casi ha desaparecido de nuestros corazones ... Esa [preocupación por la raza] puede darse únicamente en pueblos como el alemán, que aún se hallan aferrados a sus raíces primigenias».[10] Puede que la comparación entre Francia y Alemania sea justa, pero desde luego también a los franceses les preocupaba mucho la raza. Hacia los años 1850, la idea de «raza semítica» llevaba ya mucho tiempo incorporada al nuevo racismo francés. Ya hemos aludido a esa teoría basada en la lingüística que considera la historia un mero diálogo entre arios y semitas; por otra parte, según un discípulo francés de Niebuhr, Michelet, la historia era una lucha a muerte entre las razas. Ya en 1830 decía en su *Histoire Romaine*:

> No es casualidad que el recuerdo de las guerras púnicas fuera tan popular y perdurara tanto. No se trataba sólo de una lucha en la que se decidía el destino de dos ciudades o de dos imperios; se trataba de establecer cuál de las dos razas, la indogermánica o la semítica, debía dominar el mundo ... De un lado estaba el genio del heroísmo, del arte y de la ley; del otro, el espíritu industrial, naval y comercial ... Los héroes se dedicaron a combatir —sin tregua— a sus industriosos y pérfidos vecinos. Éstos eran obreros, herreros, mineros, magos. Amaban el oro, los jardines colgantes y los palacios mágicos ... Con ambición titánica edificaban torres que las espadas de los guerreros se encargaban de destruir y de borrar de la faz de la tierra.[11]

Debemos considerar este pasaje desde dos puntos de vista, que, con el tiempo, llegarían a adquirir una importancia tremenda. En primer lugar, tenemos el nivel superficial de la lucha racial entre arios y semitas. Y después la expresión «pérfidos vecinos», que recuerda muchísimo al conocido término «pérfida Albión», con el que en francés se designa a Inglaterra. No cabe duda alguna de que, al tratar de las guerras Púnicas, Michelet pensaba en las guerras napoleónicas de su época. Por consiguiente, aunque la heroica Francia había mordido el polvo a manos de la Inglaterra de la Revolución industrial, la comparación con las guerras Púnicas ofrecía la promesa de una revancha. Toda esa analogía reflejaba la idea de la estrecha relación existente entre Inglaterra y los pueblos semitas en general —y los fenicios en particular—, circunstancia que explica hasta cierto punto la buena imagen que, según hemos dicho, tenían para los ingleses los judíos, y a la que volveremos a hacer referencia en repetidas ocasiones.

Las ideas de Michelet en torno a los fenicios volveremos a encontrarlas en Gobineau y en Flaubert. De momento, sin embargo, seguiremos examinando el desarrollo del antisemitismo racista en Francia, cuyo ejemplo más notorio nos lo proporciona la obra de Émile Louis Burnouf. Émile Burnouf fue un eminente helenista —llegó a ser director de la Escuela francesa de Atenas— y especialista en sánscrito, caracterizado por el entusiasmo que despertaba en él el parentesco existente entre las lenguas indoeuropeas. Era además primo de Eugène Burnouf, uno de los fundadores de los estudios indios en Francia y héroe de *La Renaissance orientale* de Schwab. En una obra suya de 1860 aproximadamente, Émile Burnouf definía a la raza semítica de la siguiente manera:

> El verdadero semita tiene el cabello liso, rizado en las puntas, la nariz ganchuda, labios carnosos y prominentes, extremidades grandes, piernas delgadas y pies planos. Pero además pertenece a las razas occipitales, es decir, a aquellas que tienen la parte posterior de la cabeza más desarrollada que la frente. Es de desarrollo rápido, cuyo término se alcanza a los quince o dieciséis años. A esa edad, las líneas de sutura del cráneo, en cuyo interior se encuentran los órganos de la inteligencia, ya se han fusionado, y en algunos casos incluso se han soldado. A partir de ese momento se interrumpe el desarrollo del cerebro. En las razas arias no se produce nunca este fenómeno, ni ninguno que se le parezca, en ningún momento de la vida ...[12]

Según Burnouf, la raza semítica era una fusión de la blanca y la amarilla. Gobineau, contemporáneo suyo, reaccionario feroz considerado después padre del racismo europeo, tenía una idea aún más complicada de los judíos y los semitas en general. El conde de Gobineau se debatía entre el apoyo que, como buen conservador, daba a la Iglesia, y su atracción por la nueva teoría del racismo. Semejante conflicto le trajo numerosas dificultades, la más importante de las cuales se centraba en solucionar el problema de la creación del hombre y discernir si se habían producido una sola o varias. Poliakov lo define acertadamente como «monogenista en teoría, pero poligenista en la práctica», pues Gobineau consideraba que las tres razas —blanca, amarilla y negra— correspondían a tres especies distintas.[13] Al hallarse personalmente dividido entre un padre noble y rígido y una madre «aventurera», no es de extrañar que utilizara una imaginería sexual descaradamente explícita para referirse a las razas.[14] A su juicio, los «blancos» serían esencialmente «varoniles», mientras que los «negros», por su parte, serían «femeninos». Pese a la repugnancia que éstos le producían, pensaba que «el elemento negro ... [era] ... indispensable para el desarrollo del genio artístico de una raza, pues ya hemos visto los estallidos de ... vivacidad y espontaneidad que se hallan ínsitos en su alma, y hasta qué punto lo predisponen la imaginación, espejo de la sensualidad, y el afán por las cosas materiales ...».[15]

La misma tensión se refleja en la visión general de la historia que tenía Gobineau, que constituye un híbrido de las ideas bíblicas y las del nuevo indoeuropeísmo. Según Gobineau, las tres razas representadas por los hijos de Noé, Cam, Sem y Jafet, se originaron en Sogdiana o en alguna otra región parecida del Asia central, y más o menos como en el cuento de «Los tres cerditos», las tres abandonaron el hogar paterno en busca de fortuna.[16] Los primeros en dirigirse hacia el sur habrían sido los camitas, quienes, tras fundar diversas civilizaciones e intentar mantener la pureza de su sangre, habrían acabado bastardeándola sin remedio al mezclarse con los negros nativos, inferiores a ellos.[17] El segundo grupo en abandonar la patria habría sido el de los semitas. Aunque también éstos habrían intentado preservar la pureza de su linaje, lo cierto es que acabarían igualmente contaminados de sangre negra; ello se habría debido al contacto directo con los negros, pero sobre todo a su mezcla con los camitas «mulatos».[18] Sólo los jafetitas o arios habrían permanecido en el norte y habrían conservado su pureza. Aunque la obra de Gobineau constituye un constante lamento por la pureza perdida, la idea de mezcla es fundamental para su teoría. Sólo gracias a ella pueden explicarse tanto los rasgos buenos de una raza como los malos. Por consiguiente, Gobineau atribuía todo lo que le gustaba de los judíos —sus proezas guerreras y su capacidad para cultivar la tierra— al componente semita de su sangre, mientras que su habilidad comercial, su amor por el lujo, la crueldad, el empleo de mercenarios, etc., etc., se deberían a la influencia camita.[19]

En 1856, su patrono, Alexis de Tocqueville, le enviaría una carta consolándole de la lentitud con que había sido acogida su obra en Francia. Al igual que su amigo común Ernest Renan, Tocqueville creía que el libro de Gobineau ha-

bría tenido una acogida mejor en Alemania, con su «entusiasmo por la verdad abstracta ...», y consolaba a su protegido asegurándole que su obra «volvería a Francia principalmente a través de Alemania».[20] Efectivamente, el libro volvería a ser publicado inmediatamente tras la conquista de Francia por Alemania en 1940.

LA INFERIORIDAD LINGÜÍSTICA Y GEOGRÁFICA DE LOS SEMITAS

Desde hacía mucho tiempo venía pensándose, y con toda razón, que judíos y semitas estaban emparentados. Antes ya de que Barthélemy descifrara el alfabeto fenicio a mediados del siglo XVIII, algunos eruditos del siglo XVII, como Samuel Bochart, habían intuido con toda claridad que el hebreo y el fenicio eran dialectos de una misma lengua.[21] Hacia los años 1780, estos dos idiomas, junto con el árabe, el arameo y el etíope, habían sido englobados bajo un mismo epígrafe, a saber, el de «lenguas semíticas». Numerosos estudiosos de comienzos del siglo XIX reaccionaron en contra del panorama pintado por la Biblia, según el cual el hebreo habría sido la lengua de Adán y de toda la humanidad hasta la caída de la Torre de Babel, y así se apresuraron a negar rotundamente que se tratara de una lengua perfecta u original, considerándola, por el contrario, primitiva. Humboldt, por ejemplo, exhortaba a incluir su enseñanza en los gimnasios precisamente por esta razón.[22] En el capítulo 5 ya hemos visto cómo Friedrich Schlegel llamaba a las lenguas semíticas la forma suprema del lenguaje «animal», pero, teniendo en cuenta el protagonismo concedido a la flexión, considerada piedra de toque de las lenguas superiores, esto es las «espirituales», resultaba imposible soslayar el hecho de que las lenguas semíticas se cuentan entre las lenguas flexivas por excelencia.[23] Por consiguiente, cuando Humboldt y compañía crearon la jerarquía de las lenguas más o menos «progresistas», el semítico hubo de ser colocado en primera línea, junto con el indoeuropeo. Semejante situación, reflejo de la relativa tolerancia con que eran vistos en Europa los judíos a comienzos del siglo pasado, pudo ser empleada como fundamento de la teoría académica según la cual la «verdadera» historia consistía en un diálogo entre arios y semitas.

Los racistas fisiológicos consideraban a los semitas «femeninos» y «estériles», es decir, dotados de una inteligencia superficial, pero básicamente incapaces de desarrollar un pensamiento o una acción creativos. Ernest Renan, mostrándose en desacuerdo con su amigo Gobineau, seguía una corriente más añeja de la tradición romántica y afirmaba que había razones lingüísticas que explicaban las incapacidades propias de ciertos pueblos. Reconocido universalmente como el especialista más eminente de Francia en el terreno de las lenguas semíticas y fundador de los estudios de fenicio, a Renan le preocupaba especialmente lo que, a su juicio, eran las insuficiencias del semítico. Expresándose con la prolijidad propia de los eruditos alemanes que tanto admiraba, dice:

> La unidad y la sencillez de la raza semítica se ven también en las lenguas semíticas. En ellas la abstracción es desconocida, y la metafísica imposible. Al ser la lengua el molde necesario de las operaciones intelectuales de un pueblo, un idioma que se halla casi desprovisto de sintaxis, carente de toda variedad en la construcción, sin conjunciones que establezcan las delicadas relaciones entre los elementos del pensamiento, que pinta todos los objetos basándose en sus cualidades externas, resultaría especialmente idóneo para las elocuentes inspiraciones que reciben los *videntes*, o para representar impresiones fugaces, pero rechazaría toda filosofía y cualquier especulación de índole puramente intelectual. Imaginaos a un Aristóteles o a un Kant con un instrumento semejante ...[24]

La otra causa de la inferioridad del semítico era, según Renan, de índole geográfica. Al vivir en un clima lluvioso —el propio Renan era bretón—, los europeos habían sido dotados de una naturaleza sutil y multiforme. Los semitas, en cambio, al proceder del desierto, con su sol despiadado y la neta distinción entre luz y sombra, se habían vuelto simples y fanáticos:

> La raza semítica nos parece incompleta debido a su simplicidad. Me atrevería a decir que, respecto a la familia indoeuropea, es lo mismo que el dibujo respecto a la pintura, o el canto llano respecto a la música moderna. Le falta la variedad, la escala, la sobreabundancia de vida necesaria para alcanzar la perfección.[25]

Por otra parte, esa simplicidad y esa intensidad constituían la fuente de la religión, que era la gran aportación que los semitas habían hecho al mundo; y Renan creía que su misión consistía en llevar la ciencia, de estirpe aria, a la religión, de estirpe semítica.[26] Así nacieron sus estudios filológicos y raciales en torno a los orígenes del cristianismo. No obstante, no cabía pensar que la religión fuera a poner a los semitas en pie de igualdad con los demás:

> Así pues, la raza semítica se reconoce casi exclusivamente por sus características negativas. No tiene mitología, ni épica, ni ciencia, ni filosofía, ni narrativa, ni artes plásticas, ni vida civil; en todo reina una absoluta falta de complejidad, de sutileza y de sentimientos; lo único que hay es unidad. En su monoteísmo no hay variedad.[27]

La actitud de Renan resulta decisiva, no sólo por cuanto el extraordinario reconocimiento público que tuvo indica que su obra era la articulación de unas ideas en buena parte generalizadas, sino también por la situación dominante de que gozaba en los estudios semíticos, bíblicos y fenicios. Ambas circunstancias significan que en su persona se reflejaban y centraban a la vez la opinión del vulgo y las actitudes de los especialistas respecto a dichas disciplinas.[28] De hecho, podemos ver un sorprendente paralelismo entre la actitud de Renan respecto a las lenguas semíticas, y la de Humboldt, Niebuhr y Bunsen en su faceta de impulsores de la egiptología. En ambos casos parece que los especialistas temían que se les acusara de sentir demasiada simpatía por el objeto de sus estudios. La menor sospecha de traición a Europa habría sido totalmente injustificada, por supuesto, pues el propio hecho de estudiar «científicamente»

una cultura no europea la convertía en una cultura cualitativamente inferior, exótica e inerte.[29] Renan, sin embargo, hacía hincapié en que los semitas no eran iguales que los demás pueblos no indoeuropeos, de quienes no se podía decir nada bueno. Los semitas poseían buenas cualidades que, a su juicio, compartían con los ingleses; y de esta forma, a diferencia de Michelet, su hostilidad hacia ambos pueblos quedaba en cierto modo atemperada. En su opinión, los dos poseían una «gran rectitud mental y una envidiable simplicidad de corazón, [así como] un exquisito sentimiento de moralidad ...».[30]

Los Arnold

Las diferencias existentes entre Thomas y Matthew Arnold nos proporcionan un ejemplo instructivo de los cambios acontecidos en el racismo inglés durante el siglo XIX. Entre 1820 y 1840, el doctor Thomas Arnold centraba todos sus intereses en los conflictos existentes entre la cultura teutónica y la gaélica —incluida la galorromana—, y particularmente entre ingleses, por una parte, y franceses e irlandeses, por otra. Se ufanaba de ser conocido con el título de «teutón de teutones, el celtófobo doctor Arnold».[31] Entre 1850 y 1880, en cambio, su hijo Matthew se mostraba favorable a irlandeses y franceses, convencido de haber superado la estrechez de miras de su padre.[32] Al hallarse al corriente de los últimos adelantos lingüísticos, apoyó sistemáticamente a indoeuropeos y arios. Todos le parecían maravillosos. Incluso, como principal representante de otra escuela de pensamiento inglés de mediados de siglo pasado, se mostraba entusiasta incluso ante los gitanos o bohemios. Estos pueblos hablantes de una lengua indoeuropea habían pasado a ser considerados, más o menos del mismo modo que los griegos de Winckelmann, primos de los arios, aunque, eso sí, alegres, encantadores, un tanto casquivanos, infantiles... pero a pesar de todo filosóficos. Constituían la faceta ligera de la cultura indoeuropea.[33]

Matthew Arnold reconocía que, después de su padre, la persona que en toda su vida había ejercido una influencia mayor sobre él en el terreno intelectual había sido Renan.[34] Admitía la idea de este último, compartida por la mayoría de los pensadores avanzados de la época, de que la línea divisoria fundamental en la historia del mundo era la que separaba a helenos y hebreos, esto es, a arios y semitas.[35] No obstante había de enfrentarse con un problema que no se planteaba el resto de los racistas del continente: no tenía más remedio que reconocer la validez de las acusaciones vertidas contra los ingleses, a quienes los demás europeos reprochaban que tenían muchas de las características de los semitas. Además, como ya he dicho, en Gran Bretaña existía una tradición filosemita que se vio reforzada con el auge de la burguesía a mediados del siglo XIX. Eran, pues, muchos los victorianos que se veían a sí mismos como patriarcas bíblicos y se enorgullecían de su diligencia, su flema, su discreción, su respeto por las formas y, sobre todo, de su rígido sentido de la justicia.

A Arnold lo atormentaban estas afinidades, capaces de superar las barreras lingüísticas y raciales. La explicación que daba a esta anomalía era que el espí-

ritu «hebraico» de los ingleses era consecuencia fundamentalmente de la Reforma protestante y del puritanismo. Esto es, la división entre helenos y hebreos correspondía a la de la guerra civil, a la de la lucha entre la Iglesia Alta y la Iglesia Baja, entre la *Church* y la *Chapel*, entre el norte industrializado y el sur agrícola.[36] Al igual que Renan, Matthew Arnold pretendía reconocer muchas virtudes en la tradición «hebraica»; no obstante, exhortaba a Inglaterra a abandonar el filisteísmo burgués de los puritanos de última hora y a volver sus ojos a los griegos. Siguiendo la tradición más importante, esto es la de Winckelmann, consideraba a los griegos espontáneos, ligeros, artísticos y serenos. Pero como buen representante del siglo XIX, Arnold les adjudicaba además una particular claridad de ideas y una capacidad sin par para la filosofía. Recurriendo al espíritu helénico, Inglaterra podía igualar el progreso de sus vecinos europeos. A lo último a lo que apelaba —concretamente en su famosa obra *Culture and Anarchy*— era a la raza: «El helenismo es un desarrollo indoeuropeo. El hebraísmo, en cambio, es un desarrollo semítico, y a los ingleses, rama desgajada del tronco indoeuropeo, parece lógico pensar que nos corresponda naturalmente formar parte del movimiento del helenismo».[37]

Aunque el helenismo victoriano fue un movimiento vital y complejo caracterizado por presentar múltiples facetas, no cabe duda alguna de que todas las imágenes de Grecia surgidas a partir de 1869, fecha de publicación de la obra de Matthew Arnold *Culture and Anarchy*, se desarrollaron siguiendo el modelo de reafirmación del neohelenismo alemán por él planteado, o como reacción en contra. Si el amor hacia Grecia del doctor Arnold iba intrínsecamente unido a su vinculación al protestantismo, al teutonismo y al antisemitismo, el helenismo de su hijo Matthew se hallaba explícitamente relacionado con la visión de la lucha constante entre la raza aria o indoeuropea y la semítica, o lo que es lo mismo con el conflicto entre los valores de la gente «culta» y los de la burguesía. Y en este sentido, sus pasos seguían una senda ya trillada. En teoría —lo mismo que Michelet, Renan y tantos otros— admitía el principio, según decía Bunsen, de que «si los hebreos semitas son los sacerdotes de la humanidad, los arios helenorromanos son y serán siempre sus héroes».[38] En cualquier caso, es evidente que todo el mundo sabía que, al conceder a los semitas la primacía de la religión, se les estaba dando ya demasiada ventaja. Como comentaba Matthew Arnold en una carta a su madre:

> Bunsen solía decir que nuestro principal cometido consistía en librarnos de cuanto el cristianismo tiene de puramente semítico, y en convertirlo en indogermánico. Y Schleiermacher afirmaba que en el cristianismo de nuestras naciones occidentales había en realidad más elementos de Platón y Sócrates que de Josué y David; y en general papá trabajó siempre en la dirección marcada por estas ideas de Bunsen y Schleiermacher, y acaso fuera el único inglés de valía que así lo hiciera en sus tiempos.[39]

Aunque nada más lejos de nuestra intención que restar importancia al espíritu innovador del doctor Arnold, hemos de recordar que ya en 1825 Thirlwall había traducido el *San Lucas* de Schleiermacher, en el que aparecen muchas de

estas ideas. Y lo que es más, ya en 1818 Victor Cousin proclamaba en Francia el carácter helénico del cristianismo.[40]

Aunque nunca se puede echar la culpa a los padres de los pecados de los hijos, es curioso notar que durante los años 1870 Ernst Bunsen, hijo del famoso barón Christian, se inventó una modalidad aria de culto al sol, basado en la tradición bíblica, en el que Adán era ario y la serpiente, semita (!).[41] A finales de siglo se intentó de múltiples y diversas formas inventar un cristianismo ario o germánico. El que mayor fortuna tuvo fue el intento realizado por Paul Lagarde, semitista académico marginal y apasionado nacionalista alemán, quien afirmaba que Jesucristo había sido un «judío ario» procedente de Galilea, crucificado por los «judíos semitas» de Judea. Para complicar aún más las cosas, el cristianismo había ido a parar a manos de otro judío, Pablo, que se había encargado de estropearlo, de suerte que era preciso liberar a la verdadera religión aria de las garras de sus retoños semíticos. El encarnizado antisemitismo de Lagarde lo llevó a apelar en diversas ocasiones a la destrucción del judaísmo y al confinamiento de los hebreos en la isla de Madagascar, idea que posteriormente adoptaría también Hitler. Se ha argumentado con bastante verosimilitud que el movimiento de Lagarde fue una de las fuentes del nazismo.[42]

En Inglaterra, las cosas no revistieron nunca tanta gravedad. Pese a todo, a finales de siglo es perceptible la aparición de un intenso deseo de arrebatar a los semitas la única contribución que habían hecho a la humanidad. Uno de los temas fundamentales de la novela de T. Hardy *Tess, la de los d'Uberville*, publicada en 1891, es el conflicto entre la eterna vitalidad de la auténtica Inglaterra, la sajona, en Wessex, la región que constituye su verdadera reserva espiritual, y la decadencia de los descendientes de los conquistadores franceses. Sin embargo, el germanismo de Hardy tenía también que ver con el helenismo, que, en su opinión, libraba un combate sin tregua contra el semitismo y el filisteísmo de la nueva burguesía. El protagonista, Angel Clare, desea regresar a su tierra y casarse con una doncella pura y sajona. Al mismo tiempo, posee los rasgos dionisíacos de un griego de Winckelmann: le gusta bailar, comer y beber, y en general retozar por sus benditos campos. El padre y los hermanos de Angel son típicamente semitas: moralistas, rectos y completamente al margen de la naturaleza y la vida. Hardy describe el momento crucial en que entran en conflicto de la siguiente manera:

> Angel había tenido una vez la desgracia de decir a su padre ... que más le habría valido a la humanidad tener la fuente de la religión de la moderna civilización no ya en Palestina, sino en Grecia, y el dolor de aquél había sido tan tremendo que ni conceder pudo que tal premisa contuviera ni una milésima parte de verdad, cuanto menos media verdad o una verdad entera.[43]

En esto al menos, aunque no compartiera en absoluto el amor que ellos profesaban a los gaélicos, Hardy se alineaba con Matthew Arnold y Renan.

FENICIOS E INGLESES, 1: LA VISIÓN INGLESA

Pese a la asociación establecida entre ingleses y semitas, a nadie se le ocurría comparar a los ingleses con los árabes o los etíopes. Los semitas que había en la mente de todo el mundo eran los judíos y/o los fenicios, y en esta sección nos centraremos en la identificación con los fenicios. Si la idea de Michelet en torno a la eterna guerra existente entre indoeuropeos y semitas se centraba en los conflictos entre Roma y Cartago, los lectores del siglo pasado de ambos lados del canal de la Mancha tenían muy claro cuáles eran las analogías entre Cartago e Inglaterra. Eran muchos los victorianos que abrigaban sentimientos de simpatía hacia los fenicios, considerados sobrios comerciantes de paños, que de vez en cuando se dedicaban a la trata de esclavos y difundían la civilización al tiempo que obtenían pingües beneficios. Así, William Gladstone, que procedía de un ambiente mercantil de ese estilo, pudo convertirse en ardiente defensor de los fenicios.[44] Ello quizá resulte sorprendente para algunos, teniendo en cuenta su pasión por los valores aristocráticos de Homero, su amor por la idea de una Grecia europea y su odio por la Turquía asiática.[45] Sin embargo, todos estos entusiasmos eran perfectamente compatibles en la década de 1840, cuando el futuro rival de Gladstone, Disraeli, proclamaba a los cuatro vientos la superioridad de la raza semítica. Incluso en 1889, el respetable historiador G. Rawlinson escribió una historia de Fenicia mostrando una actitud muy favorable hacia este país, y definiendo a sus habitantes como «el pueblo que más rasgos en común con Inglaterra y los ingleses habría tenido en toda la Antigüedad».[46]

Estaba asimismo muy difundida la creencia —por lo demás bastante razonable— de que los fenicios habían llegado hasta Cornualles atraídos por el comercio del estaño, y, según parece, este detalle constituía, en opinión de Matthew Arnold, una de las fuentes del hebraísmo inglés. En su famoso poema que comienza «Un grave mercader de Tiro ...», el fenicio se retira tímidamente en presencia de la nueva raza de caudillos, los griegos, «alegres jóvenes, caudillos de las ondas». El fenicio se ve así expulsado del Mediterráneo y abocado al Atlántico y Gran Bretaña, y esa misma simpatía hacia el malhadado fenicio volvemos a encontrarla cincuenta años más tarde en «Muerto por agua», cuarta sección de *La tierra baldía* de T. S. Eliot:

Flebas el Fenicio, muerto hace quince días
olvidó el clamor de gaviotas, y el hondo hincharse del mar
y la ganancia y la pérdida.
                    Una corriente submarina
royó sus huesos en susurros. Levantándose y cayendo
atravesó las etapas de su vejez y juventud
al tiempo que se adentraba en el remolino.
                    Gentil o judío,
oh tú que das vuelta al timón mirando a barlovento,
considera a Flebas, que fue en otro tiempo tan gallardo y alto como tú.[47]*

* [«Phlebas the Phoenician, a fortnight dead, / Forgot the cry of gulls and the deep sea swell / And the profit and loss. // A current under sea / Picked his bones in whispers. As he rose

La tierra baldía pertenece a la época «pos-Bérard», que estudiaremos en el siguiente capítulo. No obstante, constituye un buen indicio de lo mucho que duró entre los anglosajones la tendencia a encontrar afinidades entre los fenicios y sus propias actividades ultramarinas y financieras. También es muy reveladora su ambigüedad respecto a la naturaleza semítica de los fenicios, pues si los semitas representaban el culmen del parasitismo y la pasividad, los fenicios —dedicados activamente a la navegación, a la artesanía y al comercio, y no a las «finanzas» como los judíos— no habrían podido ser auténticos semitas.

En su extrema vejez, Gladstone comprendió que era necesario defender a sus amados fenicios de la acusación infamante de ser un pueblo semita más, y así escribió: «Siempre he creído que los fenicios en el fondo eran un linaje no semita».[48] Efectivamente, a comienzos del presente siglo Gran Bretaña intentaba ganar terreno y ponerse a la altura de Europa en lo tocante al antisemitismo, de suerte que las actitudes hacia los fenicios fueron complicándose de día en día. La idea de que Gran Bretaña pudiera tener alguna afinidad particular con un pueblo semita, aunque fuera marginal, resultaba cada vez más sospechosa. Por consiguiente, intentar encontrar el rastro de esas afinidades, como pretendía hacer Sherlock Holmes al retirarse a Cornualles, empezaba a ser considerado el colmo de la chifladura. Por otra parte, la propia acusación de chifladura implica la existencia de cierta simpatía por dicha idea y por los fenicios; en este sentido, la actitud de los demás países europeos era totalmente distinta.

FENICIOS E INGLESES, 2: LA VISIÓN FRANCESA

Ya hemos aludido anteriormente a la analogía implícita —y en última instancia halagadora— que establecía Michelet entre franceses y romanos, por una parte, e ingleses y cartagineses, por otra. En otro momento, en cambio, se muestra más explícito:

> El orgullo humano personificado en un pueblo: eso y no otra cosa es Inglaterra. ¿Qué sucede cuando los bárbaros —normandos y daneses— se trasladan a esa poderosa isla, en la que engordan con las riquezas de la tierra y el tributo de los mares? Reyes del océano, del mundo, sin ley y sin freno, reúnen en sí la salvaje crueldad del pirata danés y la arrogancia feudal del «lord», hijo de los normandos ... ¿Cuántas Tiros y Cartagos habría que acumular para alcanzar la insolencia de la titánica Inglaterra?[49]

La ferocidad que se oculta tras esa analogía queda de manifiesto en las referencias que Michelet hace a los fenicios: «Los cartagineses, lo mismo que los

---

and fell / He passed the stages of his age and youth / Entering the whirlpool. / Gentile or Jew / O you who turn the wheel and look to windward, / Consider Phlebas, who was once handsome and tall as you».]

fenicios, de quienes procedían, fueron, según parece, un pueblo duro y triste, sensual y avaro, además de aventurero, en fin, un pueblo sin heroísmo». Tras este espléndido ejemplo de doble caracterización, pasaba a afirmar que «en Cartago la religión era también atroz y abundaban en ella prácticas horrorosas».[50]

Las analogías infamantes entre ingleses y fenicios en general y cartagineses en particular se convirtieron en una auténtica moda del pensamiento francés durante todo el siglo pasado. En contraste con esa actitud está la de Gladstone en Inglaterra, quien afirmaba que los fenicios no eran semitas, con lo cual quería decir únicamente que eran mejores que los judíos. Para la mayoría de los autores franceses y alemanes, en cambio, eran mucho peores, y en este sentido vale la pena examinar la actitud de Gobineau hacia los fenicios. La figura de Gobineau es importante por dos motivos: en primer lugar ejerció un influjo considerable sobre todo el pensamiento francés y alemán, así como sobre el de Matthew Arnold, y en segundo lugar fue él quien se encargó de expresar de forma extremada muchas ideas que otros amigos suyos, como Tocqueville o Renan, no se atrevieron nunca a formular por escrito.

La posición de los fenicios en la teoría de Gobineau de las tres invasiones de camitas, semitas y jafetitas o arios, es bastante compleja. La Biblia los sitúa claramente entre los descendientes de Cam, pero, según hemos visto en el capítulo 3, los estudiosos conocían, al menos desde el siglo XVII, la estrecha relación existente entre la lengua fenicia y la hebrea.[51] Para Gobineau, en el siglo XIX, ese parentesco lingüístico resultaba a la vez fundamental y angustioso. La tradición bíblica, su renuencia a admitir una relación demasiado estrecha entre la lengua de las Sagradas Escrituras y la de los fenicios, y su actitud ambigua —aunque en muchos aspectos positiva— hacia los judíos, formaban una poderosa alianza que lo indujo a incluir a los fenicios entre los camitas y no entre los semitas. O sea, que para Gobineau la única forma de conciliar las fuentes de la Biblia con los hechos lingüísticos era echar mano de la falsedad más absoluta. En 1815, el gran semitista alemán Wilhelm Gesenius había dividido las lenguas semíticas en tres subfamilias: 1) el arameo y el sirio; 2) el cananeo, del cual formaban parte el hebreo y el fenicio, de donde procedía el cartaginés; y 3) el árabe, del cual derivaba el etíope.[52] En otro momento, sin embargo, Gesenius hacía referencia a la expansión del fenicio por las múltiples colonias y emporios fenicios, lo cual permitía a Gobineau citar este pasaje para afirmar que Gesenius había clasificado las lenguas semíticas en cuatro familias: «En la primera entrarían el fenicio, el cartaginés y el libio, del que derivan los dialectos beréberes; en la segunda el hebreo con todas sus variantes; en la tercera ... el arameo ... en la cuarta el árabe ...».[53]

Aparte de separar el fenicio del hebreo, la barbaridad lingüística que supone esta clasificación es la asociación establecida por Gobineau entre el fenicio y las lenguas beréberes. Ni un solo semitista, tanto en aquella época como en la actualidad, admitiría que estas últimas pertenecen a la familia semítica. En cualquier caso, lo cierto es que ambas aberraciones eran fundamentales en su teoría para poder definir el fenicio como lengua camítica, según el esquema

bíblico. Es decir, que su carácter inicialmente «blanco» les habría permitido alcanzar cierto grado de civilización, si bien para cuando los semitas llegaron del noreste, los fenicios se habrían vuelto ya prácticamente «negros», y por lo tanto podía echárseles en cara la corrupción de los judíos: «En tiempos de Abraham, la civilización camita estaba en su apogeo, tanto en sus perfecciones como en sus vicios».[54]

Gobineau dedicaba mucho más tiempo a los vicios que a las perfecciones. Casi al comienzo de la obra recurría a la imagen de las ratas y las enfermedades que los nazis aplicarían después a los judíos, y formulaba la siguiente interrogación retórica: «¿Se debió la caída de los fenicios a la corrupción que los corroía y que difundieron por doquier? No; todo lo contrario. La corrupción fue el principal instrumento de su poder y de su gloria».[55] ¿Hasta qué punto, pues, pensaba Gobineau en Inglaterra al escribir de esa forma? Gobineau conocía bien el inglés y a menudo citaba fuentes inglesas en sus obras, llegando a dedicar su *Essai sur l'inégalité des races humaines* al rey de Hannover, nacido en Inglaterra. No obstante, es curioso que, pese a los numerosos viajes que realizó por todo el mundo, desde Escandinavia a Persia, Brasil y muchos otros países, nunca llegó a cruzar el canal de la Mancha para visitar Inglaterra. Por otra parte, Gobineau guarda misterioso silencio en lo concerniente al país que por aquel entonces dominaba el mundo; y este detalle contrasta fuertemente con el enorme entusiasmo que sentía por Alemania.

Lo mismo que su patrono Tocqueville, es evidente que Gobineau aprobaba el sentimiento de superioridad categórica que los anglosajones tenían respecto a los indígenas y los negros de Norteamérica; y mostraba su misma mordacidad en lo concerniente a la hipocresía que rodeaba a la práctica de la esclavitud.[56] Mucho más interés —y también bastante repugnancia— le inspiraba la política de inmigración de los Estados Unidos, y en este sentido comparaba —en perjuicio de la primera de estas dos ciudades— Nueva York con Cartago, que al fin y al cabo había sido fundada por familias cananeas nobles. Además, «Cartago se apoderó de todo lo que habían perdido Tiro y Sidón. Ahora bien, Cartago no aportó absolutamente nada a la civilización semítica, ni supo evitar su definitiva ruina».[57] En otro momento, Gobineau comparaba las actividades mercantiles de Tiro y Sidón con las de Londres y Hamburgo, y sus manufacturas con las de Liverpool y Birmingham.[58] La analogía entre sajones y cananeos y su aversión por ambos pueblos parecen bastante evidentes. No obstante, más evidente aún es que odiaba a los camitas y a los infectos semitas como se merecían. En su opinión, los fenicios de época tardía procedían de la mezcla de unos camitas «mulatos» con los semitas, de modo que estos últimos, al ser más «blancos», podrían jactarse de ser superiores. Y, sin embargo, la ironía trágica que, a su juicio, impregnaba toda la historia, hacía que las razas inferiores «negras» y «femeninas» hubieran conquistado y corrompido a las «blancas» y «viriles». Por consiguiente, los fenicios acabaron fundando unas ciudades en las que se mezclaban el lujo y el esplendor más increíbles con las costumbres más bárbaras y licenciosas. Y por si algo faltaba, estaban los abominables ritos religiosos —entre ellos la prostitución sagrada y los sacrificios

humanos—, que —bien seguros podían estar sus lectores— «no ha practicado nunca la raza blanca».[59]

En cuanto a la forma de su gobierno, los fenicios no eran nobles y libres como los «blancos», sino que eran regidos o bien por déspotas o bien por el populacho democrático.[60] Y lo peor de todo estaba en Cartago, carente por completo de historia y fundada cuando los camitas estaban ya completamente degenerados y, por consiguiente, expuestos a un influjo africano mayor.[61] En opinión de Gobineau, la llegada de los semitas había supuesto un gran paso adelante, pero también ellos habían sido seducidos por la cultura «negra»; en una palabra, su actitud ante los judíos era en general ambivalente. En ocasiones afirmaba que habían sabido conservar algo de su carácter blanco, y otras sostenía que los hebreos habían pasado de nobles pastores marciales a viles mercaderes afeminados.[62] Lo peor era que se dedicaban a contratar a otros pueblos como mercenarios, práctica sobre la cual comentaba:

> uno de los principales rasgos de la degradación de los camitas y la causa más evidente de su ruina ... fueron la pérdida de su valor guerrero y el hecho de acostumbrarse a no participar en las actividades militares. Semejante escándalo, corrientísimo en Babilonia y Nínive, no se daba con menor profusión en Tiro y Sidón ...[63]

SALAMBÓ

Michelet pintaba el mismo cuadro en 1830, al describir la rebelión de los mercenarios cartagineses a raíz de su derrota tras la primera guerra púnica en 241 a.C. Basándose en fuentes clásicas —especialmente en el historiador Polibio—, Michelet ofrecía un vivo relato del amotinamiento de un ejército extraordinariamente variado desde el punto de vista étnico, comandado por un negro, Matho, y un griego, Espendio. Estas fuerzas acabaron siendo derrotadas tras una serie de campañas de una violencia y una crueldad inusitadas, en el transcurso de las cuales se produjo la muerte, en medio de escenas de incomparable horror, de muchísimos mercenarios y de numerosos adversarios cartagineses.[64]

El texto de Michelet sirvió de base a Gustave Flaubert para su novela *Salambó*. El autor llevaba mucho tiempo fascinado por el exotismo de «Oriente». Había estado en Egipto y, tras el éxito obtenido por *Madame Bovary*, proyectó escribir una novela sobre ese país titulada *Anubis*.[65] En algún momento, sin embargo, antes de marzo de 1857, cambió de opinión y decidió utilizar el argumento que acabó convirtiéndose en *Salambó*. El especialista italiano L. F. Benedetto sugiere que el abandono de *Anubis* se debió a la publicación en ese mismo año de una novela de Théophile Gautier sobre el antiguo Egipto. En cualquier caso, ni este estudioso ni ningún otro «flaubertiano» han sido capaces de determinar cuál fue el motivo que indujo a Flaubert a escoger el nuevo tema de su obra.[66]

Aunque en su correspondencia no se alude para nada a este hecho, la respuesta a este problema podría ser el «amotinamiento de la India», que estalló en febrero de ese mismo año. Gracias a su ambición, a su brutalidad y al empleo de manteca de cerdo y de vaca para los cartuchos que habían de chupar los soldados, Gran Bretaña, el grandioso imperio de los fenicios modernos, había logrado la difícil tarea de unir contra ella e inducir a la rebelión a sus mercenarios hindúes y musulmanes. Desde el momento mismo en que estalló el motín, se hizo evidente que iba a combatirse con una fiereza y una crueldad sin par por ambas partes. Así pues, la analogía entre Inglaterra y Cartago se hallaba en *Salambó* desde el comienzo.

En mayo de 1861, cuando Flaubert pensó que ya podía leer su obra a sus amigos, invitó a los hermanos Goncourt, dos de los personajes más conspicuos de la vida literaria parisiense, a asistir a una sesión de lectura con el siguiente programa:

> 1. A las cuatro en punto, a veces a las tres, empiezo a dar voces.
> 2. A las siete, cena pascual. Se servirá carne humana, sesos de burgués y clítoris de tigresa fritos en manteca de rinoceronte.
> 3. Después de tomar café, se reanudará la paliza púnica hasta que los oyentes la espichen.[67]

Baudelaire, poeta de la decadencia, mantuvo una amistad particularmente estrecha con Flaubert mientras éste escribía su novela, y *Salambó* constituye todo un tratado de decadencia.[68] Desde el punto de vista de la clase alta francesa de mediados del siglo pasado, Flaubert había elegido el aspecto más decadente —los mercenarios— de la ciudad más decadente —Cartago— del pueblo más decadente —el fenicio—; o dicho en otras palabras, el autor plasmaba en su obra una acumulación de todo lo que se opone a la sociedad decente masculina blanca, a saber: el popurrí étnico de los mercenarios comandados por un negro y un griego traidor a su raza; frente a ellos, los cartagineses, considerados a su vez una horrenda mezcla de negros, camitas y semitas; en un lujoso escenario subtropical por el que se pasean sacerdotes, eunucos y mujeres sensuales y tentadoras; todo ello envuelto en un conflicto crudelísimo y atroz.

Había, como he dicho, materiales históricos auténticos en los que basar semejante argumento. Como refuerzo a las lecturas de Michelet y Polibio, Flaubert realizó un viaje a las ruinas de Cartago, pero además —y este factor tiene aún mayor importancia—, utilizó las obras de los orientalistas franceses más recientes, sobre todo las de Renan. Basándose en estos materiales, pudo darse perfecta cuenta de la estrecha relación cultural existente entre todos los hablantes de lenguas cananeas, pero además se sirvió de informaciones extraídas de la Biblia en torno a los israelitas y sus vecinos para completar el escaso material disponible en torno a los fenicios y los cartagineses.[69]

Hacia 1920, Benedetto demostró que la reconstrucción de Flaubert podía pasar bastante bien la prueba de las investigaciones realizadas por los estudiosos de época posterior.[70] Dejando a un lado el hecho de que Benedetto estaba

relacionado con la sección de filología clásica de la Universidad de Roma, caracterizada por su excepcional antisemitismo, y de que su obra data de una época en la que el racismo y el antisemitismo en general estaban a la orden del día, muchas de las afirmaciones del autor italiano podrían ser consideradas válidas incluso en la actualidad.[71] Donde, sin embargo, yo creo que Flaubert estaba básicamente equivocado es en dos de sus premisas. Una era que la Cartago del siglo III a.C. era en cierto modo una cultura típicamente oriental, circunstancia que la habría hecho merecedora del genocidio del que sería víctima noventa años más tarde a manos de los romanos; pero es que, además, en el siglo XIX no se veían muchas objeciones morales a la destrucción colonial de las civilizaciones no europeas. (Y en esto descubrimos también otro posible motivo del abandono de la primitiva idea de Flaubert de escribir una novela sobre el antiguo Egipto, civilización que no le proporcionaba tantos vicios y crueldades como él necesitaba para satisfacer sus objetivos.)

En segundo lugar, Flaubert suponía que los europeos, excepción hecha acaso de los ingleses, eran incapaces de algo semejante. El hecho cierto es que los romanos sobrepasaron a los cartagineses prácticamente en todo lo concerniente al lujo y la violencia, y los macedonios no les iban a la zaga. Por otra parte, la guerra de los mercenarios cartagineses del siglo III a.C., con sus claros componentes de revolución social, sería comparable a la que los romanos libraron unos doscientos años más tarde contra el ejército de esclavos dirigido por Espartaco, que acabó siendo exterminado con la misma crueldad después de una violentísima campaña.[72] Y precisamente la sociedad en la que vivía Flaubert, es decir la Francia del Segundo Imperio, se caracterizaba por la tremenda crueldad con que trataba a las poblaciones de China e Indochina, y, sin necesidad de ir tan lejos, a la de Argelia. Por lo demás, en cierto modo el grado de exaltación, lujo y corrupción de la Cartago de *Salambó* era muy parecido al del París de Flaubert, según lo describen las novelas de Zola.[73]

Salambó obtuvo un éxito inenarrable. Años antes, cuando Flaubert había intentado retratar de forma realista la vida de la burguesía francesa en *Madame Bovary*, el editor había mutilado despiadadamente la obra, y su autor había sido procesado por «atentar contra la moralidad pública». *Salambó* era en todos los conceptos mucho más escabrosa, pero en esta ocasión la novela convirtió a Flaubert en toda una celebridad de la alta sociedad parisiense, permitiéndole entablar amistad con la propia familia imperial.[74] Flaubert había encontrado un auténtico filón literario; el «realismo» aplicado a «Oriente» permitía a los lectores disfrutar de sus instintos sexuales y sádicos más ocultos, y conservar al mismo tiempo el sentido de superioridad innata y categórica, propia de los cristianos de raza blanca. Por otra parte, la obra ponía de relieve la *mission civilisatrice* de Francia, destinada a salvar a los pueblos de otros continentes de la crueldad y perversidad que les eran propias.[75]

MOLOCH

Flaubert destacaba sobre todo un aspecto particularmente horrorífico de la cultura cartaginesa que no compartían ni los romanos ni los europeos del siglo XIX. Se trataba del sacrificio de niños pequeños, que eran degollados, quemados vivos o ambas cosas a la vez. Siguiendo la exégesis tradicional de su época, el gran novelista lo relacionaba con las ceremonias del terrible dios Moloch. Posteriormente se ha llegado a la conclusión de que la raíz √*mlk* se refiere en este caso no al nombre de la divinidad, sino al del propio sacrificio.[76] Se supone que en Cartago las víctimas debían ser los hijos varones de las familias más relevantes, pero Flaubert, basándose en fuentes clásicas, relata que algunos ricos encontraban sustitutos en los hijos de alguna familia pobre o incluso entre sus esclavos.[77] A este respecto, aunque añadía algunos detalles especialmente macabros de su propia cosecha, se limitó a seguir la versión de algunos historiadores griegos y latinos; y también en este sentido, las excavaciones de época posterior realizadas en Cartago y en muchas de sus colonias han revelado la existencia de centenares de urnas llenas de huesos quemados de niños, dedicadas todas ellas al dios Baʿal, hecho que vendría a confirmar la reconstrucción de Flaubert.[78]

No cabe duda alguna de que tanto en la tradición judía como en la cristiana el sacrificio de niños era considerado la peor de las abominaciones. El enorme éxito alcanzado por *Salambó* en Francia y en los demás países de Europa —debido en parte a la descripción que hacía de Moloch— volvió a sacar a la luz con renovado ímpetu los sentimientos bíblicos de repulsa hacia estos usos. Semejante reacción llevó a muchos a condenar sin remisión aquella sociedad capaz de practicar semejantes horrores, suministrando de paso un poderoso argumento a cuantos sentían aversión por Cartago y por todos los fenicios, con las connotaciones inglesas y judías que éstos tenían.

Por otra parte, no cabe duda alguna de que esos sentimientos alcanzaron también al mundo universitario. Casi todos los historiadores del siglo XX que han estudiado Cartago y Fenicia se han visto en la obligación de tener en cuenta a Flaubert.[79] Entre los judíos, parece que *Salambó* y el hincapié que en ella se hace en la figura de Moloch despertaron e intensificaron el odio bíblico y religioso hacia los cananeos y todas sus costumbres abominables, e indujeron a los judíos no practicantes y a los asimilados a guardar las distancias con todos los cananeos y fenicios en general.

En 1870 cambió el enemigo principal de Cartago e Inglaterra. Francia entró en la guerra franco-prusiana como imperio y salió de ella convertida en república; el rey de Prusia, en cambio, la concluyó con el título de emperador de Alemania. Eran muchos los alemanes que creían entonces que sobre sus hombros había caído el manto del Sacro Imperio Romano y el de la propia Roma. Ya en pleno siglo XVIII hay referencias de que Herder había dicho que Cartago se hallaba tan maltrecha a causa de sus abominaciones que era comparable con un chacal destinado a ser destruido por la loba romana; a finales del siglo XIX la merecida destrucción de esa ciudad se había convertido en un lugar co-

mún.[80] Se hacía sobre todo hincapié en que la ciudad estaba predestinada a ser destruida por Roma. La frase —completamente falsa, dicho sea de paso— «Cartago fue destruida por los romanos y nunca volvió a ser reconstruida» se convirtió, al parecer, en un verdadero tópico.[81]

Durante las dos guerras mundiales, la propaganda se encargó de aplicar este mismo principio —propio de toda una solución final— a Inglaterra, y de hecho fue puesto en práctica por lo que a los judíos se refiere en el holocausto.[82] Pero me estoy adelantando al hablar del período de mayor antisemitismo «racial» que se produjo a partir de la década de 1880, y de momento debemos ceñirnos a las actitudes adoptadas a mediados del siglo pasado ante la idea de que los fenicios llegaron a instalarse en Grecia.

LOS FENICIOS EN GRECIA: 1820-1880

K. O. Müller, que ya negaba el papel desempeñado por los fenicios en la formación de Grecia, probablemente abrigaba sentimientos antisemitas.[83] Sin embargo, como hemos visto, sus ataques a la leyenda de Cadmo no tuvieron de momento mucha aceptación. Lo cierto es que, al decaer la admiración por los egipcios, se produjo un aumento del interés y el respeto por los fenicios. Semejante cambio de actitud queda patente en los voluminosos tomos de la obra de F. C. Movers *Die Phönizier*, publicada durante los años 1840, y que se basa en una compilación de todas las referencias a ese pueblo que aparecen en los autores clásicos y en la Biblia. Al igual que Julius Beloch en el siglo pasado y Rhys Carpenter en el actual —cuyas carreras analizaremos en el siguiente capítulo—, Movers tendía a atribuir el dinamismo de los fenicios a la influencia del norte, y especialmente a la de los asirios.[84] Como muchos otros historiadores de época posterior, Movers sentía una gran admiración por este pueblo de cultura brutal, presentado a menudo como si fuera menos «semítico» de lo que daría a entender su lengua inequívocamente semítica. En el siglo XIX las grandes proezas bélicas de los asirios se atribuían a la influencia «blanca».[85] Por otra parte, si los semitas perdían crédito en beneficio del norte y el este, lo cierto es que lo ganaban por el sur. Por lo que a la presencia de los fenicios en Grecia se refiere, Movers no sólo admitía todo el crédito que les concedían los autores antiguos, sino que él por su parte les añadía además el que estos últimos atribuían a Dánao, el «egipcio». Cabría justificar semejante actitud apelando a la extrema complejidad de la cultura mixta del Bajo Egipto durante la época de los hicsos, pero, como su admirador Michael Astour subraya, Movers había recurrido a este argumento «más por intuición que basándose en los testimonios que tenía a su disposición».[86] Por consiguiente, deberíamos juzgar sus conclusiones desde el punto de vista historiográfico, y en este sentido podemos afirmar que encajan perfectamente en la época que siguió a la caída de los egipcios y precedió a la de los fenicios.

LA IMAGEN DE GRECIA SEGÚN GOBINEAU

Esa es asimismo la época en la que deberíamos situar las actitudes adoptadas por Gobineau en lo tocante a los orígenes de Grecia. Como hemos visto ya, la labor de Gobineau se inscribe en el modelo ario, pero hacia los años 1850 dicho modelo estaba aún en su fase «moderada» y admitía, por tanto, la existencia de influencias semíticas. Según su análisis, los griegos se dividían de la siguiente manera:

1. Helenos: arios modificados por algunos componentes amarillos, pero con gran predominio de las esencias blancas y algunas afinidades semíticas.
2. Aborígenes: eslavos/celtas saturados de elementos amarillos.
3. Tracios: arios mezclados con celtas y eslavos.
4. Fenicios: camitas negros.
5. Árabes y hebreos: semitas muy mezclados.
6. Filisteos: semitas, posiblemente más puros.
7. Libios: camitas casi negros.
8. Cretenses y demás pueblos de las islas: semitas parecidos a los filisteos.[87]

¡Semejante panorama bastaría para desesperar al racista más empedernido! Gobineau, sin embargo, no se arredraba y siguió en sus trece, aunque reconocía que era imposible mantener la coherencia ante una situación tan compleja.

Pero esto no significa que queramos restarle ningún mérito. Si traducimos «raza» por cultura, no cabe duda de la realidad de alguna de esas mezclas tan variadas. Gobineau estaba en lo cierto cuando afirmaba que «no hay país que presente, en su época más primitiva, semejante complicación étnica, ni tantos movimientos repentinos de pueblos ni tal variedad de migraciones».[88] Además su teoría posee un valor explicativo mucho mayor que el modelo ario radical. A su juicio, los griegos aborígenes habían sufrido la invasión de los titanes «arios» procedentes del norte en torno al tercer milenio; aproximadamente por esa misma época, sin embargo, habían sido invadidos desde el sur por los cananeos, a los que consideraba a la vez árabes, hebreos semitas y fenicios de raza negra.[89] Siguiendo a Movers, por otra parte, opinaba que estos últimos debían su civilización a Asiria, en la que se daban también elementos blancos.[90]

Teniendo, pues, en cuenta que la sangre griega había sido corrompida por los fenicios de raza negra, es comprensible que para Gobineau no tuviera demasiada importancia el problema de la existencia o no de colonias egipcias. No obstante, aceptaba los resultados de los estudios más recientes que negaban la existencia de colonias egipcias en Grecia.[91] Pese a seguir la teoría de Schlegel, según la cual la grandeza de la civilización egipcia se debía a la colonización india, Gobineau opinaba también que la degeneración racial de la población egipcia —en la que se incluían numerosos elementos negros e incluso negroides— había conferido al país una naturaleza estática y pasiva.[92] Para Gobineau, la historia de Grecia era una lucha entre el espíritu griego ario, cuyas bases situaba al norte de Tebas, y el espíritu semítico del sur, reforzados ambos por sus parientes desde el punto de vista racial que habitaban fuera del

país.[93] De esa forma, ni las tradiciones de Cadmo y Dánao ni la excelencia de los dorios planteaban para él problema alguno.[94]

No deja, sin embargo, de resultar curioso que, pese al entusiasmo que despertaban en él el carácter y las instituciones de los helenos arios, Gobineau tuviera el convencimiento de que la antigua Grecia había sido «teñida de negro» y «semitizada» por completo. Lo cierto es que se contaba entre aquellos para quienes los griegos modernos habían degenerado tanto que no podían ser considerados ya descendientes de los antiguos.[95] En realidad, su creencia en el influjo fenicio sobre Grecia correspondía a su idea general en torno a la «semitización» irremisible de toda la Europa meridional, de modo que, de esa forma, sólo los pueblos germánicos del norte habrían sabido mantener la pureza de su «blancura».[96] En este sentido, sin embargo, se hallaba en clara minoría. Aunque más tarde los europeos del norte llegarían a compartir su tesis de la superioridad del pueblo ario, de momento la mayoría de ellos no estaba dispuesta aún a ceder Grecia y Roma.

En una palabra, cada vez era mayor la resistencia a admitir los asentamientos fenicios. En el capítulo anterior hemos visto cómo Grote evitaba tratar el problema; cómo Bunsen y Curtius intentaban darle la vuelta a las leyendas; y por fin cómo William Smith y George Rawlinson jugaban al equívoco con ellas.[97] Otros autores, sin embargo, aunque sin ir tan lejos como Gobineau, no veían la necesidad de poner en duda el modelo antiguo en lo tocante a los fenicios. Como decía Gladstone allá por 1869:

> ... una ulterior investigación del asunto en relación a los fenicios ha puesto de manifiesto con mucha mayor claridad y exactitud lo que yo sólo me había atrevido a sospechar o a sugerir, otorgándoles, si no me equivoco, un papel sobremanera influyente en la formación de la nación griega. De tratarse de un hecho, el descubrimiento de estos poderosos influjos semíticos tanto en la Grecia de Homero como en los efectos perceptibles ya en épocas anteriores, abriría unas perspectivas completamente nuevas en la historia del mundo antiguo.[98]

Schliemann y el descubrimiento de los «micénicos»

Gladstone era, naturalmente, ante todo político y no académico; sus teorías no estaban, por consiguiente, del todo al día. No obstante, es curioso que esos comentarios suyos aparecieran justo antes de que se produjeran los sorprendentes descubrimientos de Schliemann en Micenas y Tirinte allá en la década de 1870. El propio Schliemann afirmaba que «había contemplado el rostro de Agamenón», y que los restos encontrados en las tumbas correspondían a los héroes homéricos, que, naturalmente, eran griegos. Al principio, sin embargo, sus hallazgos tuvieron exactamente el efecto contrario. Vinieron a reforzar la posición de aquellos que mantenían la existencia de unos influjos fenicios sumamente significativos sobre Grecia.

Los objetos encontrados de Micenas no tenían, desde luego, nada que ver con las ideas que hasta ese momento se tenían del arte griego, y la opinión ge-

neralizada fue que eran bastante feos. Se postularon, pues, las hipótesis más variadas: unos pretendían que eran bizantinos, otros que eran góticos, y la mayoría en fin opinaba que eran orientales; y, en este último caso, se afirmaba o bien que eran objetos de importación o bien que habían sido fabricados en Grecia, sí, pero por artesanos orientales o aprendices griegos.[99]

La conclusión obvia, pues, fue que eran rastros de los colonizadores fenicios de los que hablaba la tradición griega. Como decía el eminente historiador alemán Max Dunker en 1880:

> El examen de los monumentos más antiguos levantados en suelo griego nos ha suministrado la prueba fehaciente de la existencia de un importante comercio fenicio en las costas del país; no sólo los objetos hallados en el interior de esos monumentos, sino los propios monumentos nos hablan inequívocamente en favor de esas influencias y, por lo tanto, de la presencia de los fenicios en Grecia. Además, hay otros rastros, indicios y restos de asentamientos fenicios en suelo griego, y de la influencia de Fenicia sobre Grecia. La propia tradición de los griegos nos habla de la ciudad y el reino fundado en su país por el hijo de un rey fenicio. Es el único asentamiento del que habla la leyenda, pero *estamos en condiciones de demostrar que existió toda una serie de colonias fenicias en las costas de la Hélade.* [Las cursivas son mías.][100]

Otros eruditos alemanes, como el especialista en historia de la Grecia antigua Adolf Holm, se mostraban contrarios a esta opinión. Holm, quien confesaba abiertamente que, en su opinión, los griegos respondían a un «tipo excepcionalmente elevado de humanidad», se basaba en «los estudios científicos más recientes acerca de la época legendaria» llevados a cabo por Ernst Curtius. En una obra suya publicada en la década de 1880, exponía sus ideas personales en torno al dilema ante el que se veían los especialistas:

> Últimamente se ha producido una decidida reacción en contra de la popular teoría según la cual los fenicios ejercieron una gran influencia sobre Grecia, reacción perfectamente justificable, pero no siempre oportuna. *La verdadera causa de que se ponga en tela de juicio la existencia de fenicios en suelo griego es que se debe salir al paso de cuantos pretenden que los griegos deben a Fenicia algo significativo.* A nuestro juicio, hemos demostrado que la profusa influencia que se les atribuye ... es fruto únicamente del capricho. Pero ¿por qué esa resistencia a admitir la existencia de unos simples asentamientos fenicios en Grecia, *cuando en su apoyo contamos con criterios históricos considerados válidos en otros casos? Sí, hubo fenicios otrora en Grecia, pero su importancia es desdeñable.* [Las cursivas son mías.][101]

Las palabras de Holm ponen de manifiesto con sorprendente claridad las presiones externas de que era objeto la historiografía del mundo antiguo, así como los motivos de la componenda a la que llegaban estudiosos como Connop Thirlwall en la década de 1830 o Frank Stubbings en la de 1960.[102] Sin embargo, ese tipo de componendas no eran admisibles en los momentos de máxima expansión del imperialismo y el antisemitismo, esto es entre 1885 y 1945,

período en el que además se produjo la profesionalización de la arqueología clásica.

El tono que habría de dominar en esa época ya había sido dado anteriormente. Como rezaba un artículo publicado en el primer número de *The American Journal of Archaeology*, aparecido en 1885:

> Por lo que sabemos, los fenicios no dieron al mundo ni una sola idea fructífera ... sus artes ... a duras penas merecen ser llamadas artes; mayormente se trataba tan sólo de un pueblo de mercaderes. Su arquitectura, su escultura, su pintura no pueden ser menos imaginativas. Y su religión, por lo que sabemos, era una mera llamada a los sentidos.[103]

BABILONIA

Hacia los años 1880, sin embargo, apareció un nuevo tipo de «semita» más aceptable. Desde comienzos de siglo venía dándose un considerable interés por las ruinas de la antigua Mesopotamia, y, por otra parte, ya hemos aludido a la simpatía que individuos como Movers o Gobineau sentían por los asirios, pueblo caracterizado por sus conquistas y matanzas en modo alguno propias de la raza «semita». Además, entre 1840 y 1860 se produjo el desciframiento de la escritura cuneiforme, en la cual habían sido escritos el antiguo persa, y dos dialectos acadios, el babilonio y el asirio, además de una antigua lengua no semita, el sumerio. Este hecho produjo una gran excitación entre los especialistas, que se intensificó en gran medida durante las siguientes décadas cuando empezaron a entenderse los textos acadios y se vieron las sorprendentes analogías que tenían con la Biblia.[104] Debido a la secularización cada vez mayor de que fueron testigo las últimas décadas del siglo pasado, dichos textos fueron acogidos muy favorablemente por cuanto proporcionaban un trasfondo histórico hasta entonces desconocido del Antiguo Testamento. Podían, pues, tomarse como confirmación del carácter esencialmente derivativo —como cabía esperar tratándose de unos semitas— de las culturas semíticas occidentales, esto es la judía y la fenicia, que procederían en realidad de otra civilización mucho más antigua, a saber: la babilónica. Esta tendencia se reforzó más aún en los años 1890, cuando, para satisfacción general, se dictaminó que la civilización mesopotámica había sido obra no ya de los semitas, sino de los sumerios, y que «cuando los semitas hicieron su aparición en Babilonia, la civilización estaba ya plenamente desarrollada».[105]

Los estudiosos que, por las razones más diversas, no deseaban dar crédito a los fenicios, comenzaron a atribuir los elementos innegablemente semíticos de la cultura griega y de otras civilizaciones europeas a los asirios y los babilonios.[106] Pero, por desgracia, también en este caso surgía el problema de que la ruta de transmisión más normal era por mar, vía Fenicia, o, cuando menos, por el norte de Siria. En realidad, desde finales del siglo XIX venía dándose la tendencia a atribuir los influjos orientales perceptibles en Grecia a Anatolia,

cuyas poblaciones «asiáticas» no hablaban ninguna lengua semítica. Las tradiciones antiguas hacen efectivamente referencia a los contactos de Grecia con Asia Menor, y se suponía que Pélope había emprendido la conquista de la Grecia meridional a partir de aquella región. Según el modelo antiguo, sin embargo, este hecho se situaba indefectiblemente después de las conquistas de Cadmo y Dánao, y a Pélope no se le atribuía ninguna innovación de índole cultural... a excepción de las carreras de carros. Cuando en 1912 se descubrió que la lengua hablada en uno de los antiguos imperios de Anatolia, el hitita, estaba emparentada con el indoeuropeo, los orientalistas alemanes se aferraron otra vez con entusiasmo a esta leyenda. Tanto ellos como los filólogos clásicos habían intentado dar la mayor preponderancia posible a las civilizaciones anatólicas en lo concerniente a las influencias «orientales» sobre Grecia. Por ejemplo, el helenista e historiador británico P. Walcot, cuya obra más importante, *Hesiod and the Near East*, fue publicada en 1966, dedica su primer capítulo a los hititas, y el segundo a los babilonios; sin embargo, ninguno de estos dos pueblos —a diferencia de los fenicios o los egipcios— es mencionado por las fuentes antiguas como origen de la mitología y la religión griegas.[107] En realidad, durante los años estudiados en el siguiente capítulo —1885-1945—, la escasa atención que los estudios académicos dedicaron a las influencias orientales sobre Grecia se centró exclusivamente en la transmisión de los influjos babilónicos a Grecia por vía terrestre, dejando de lado a Siria y siguiendo las preferencias germánicas por los transportes y las comunicaciones terrestres frente a las marítimas. Y es de este período del que vamos a ocuparnos a continuación.

9. LA SOLUCIÓN FINAL DEL PROBLEMA FENICIO, 1885-1945

El presente capítulo trata de la consolidación del modelo ario y de la negación de la influencia tanto egipcia como fenicia en la formación de Grecia. La negación de las influencias fenicias se relaciona a todas luces con el fuerte antisemitismo que caracterizó a esta época, y en particular a sus dos puntos culminantes y casi paroxísticos, a saber: las dos últimas décadas del siglo pasado y los años veinte y treinta del actual. El primero de estos dos momentos comenzó tras la afluencia masiva a Europa occidental de judíos procedentes del este de Europa, y cristalizó con el estallido del *affaire Dreyfus*. El segundo surgió a raíz del papel decisivo desempeñado por los judíos en el comunismo internacional y en la Revolución rusa, así como durante la crisis económica de los años veinte y treinta.

En la década de 1890, los especialistas en filología clásica empezaron a lanzar las primeras andanadas contra las tradiciones que hablaban de la colonización fenicia de Grecia. Las figuras más destacadas en este sentido fueron un judío francés asimilado, Salomon Reinach, y un alemán exiliado en Italia, Julius Beloch. A esta primera marejada siguió un período de calma chicha durante el cual el gran erudito francés Victor Bérard logró difundir entre el público profano, aunque no entre sus colegas helenistas, sus ideas en torno al carácter decisivo de la penetración semítica en Grecia.

Por esos mismos años, sin embargo, los espectaculares descubrimientos llevados a cabo en Creta por sir Arthur Evans y la distinción que estableció entre «minoicos» y pueblos hablantes de lenguas semíticas, considerados hasta ese momento los pobladores nativos de la isla, fomentaron el interés por las poblaciones «prehelénicas» de la cuenca del Egeo. Cualquier aspecto de la cultura griega que no pudiera explicarse a partir del indoeuropeo era atribuido a ese misterioso pueblo «minoico», lo cual permitía la autosuficiencia cultural de Grecia y eliminaba la necesidad de explicar los hechos recurriendo a la influencia de Oriente Próximo.

En los años 1920, este rechazo de toda posible influencia semítica sobre el mundo egeo dio lugar a un intento de reducir la importancia del único préstamo cultural fenicio innegable, a saber el alfabeto, y lo más curioso es que tuvo bastante éxito. Lo cierto es que en 1939 los seguidores del modelo ario radical

habían llegado a dominar el mundo de las clásicas hasta tal punto que cualquier erudito que osase sugerir la veracidad de las leyendas relativas a la presencia de los fenicios en Grecia corría el riesgo de perder su reputación.

El renacimiento griego

Hasta los últimos años de la década de 1880 aproximadamente no empezaron a ser aceptadas las tesis de Schliemann en torno a la nacionalidad de los «micénicos», y sus restos a ser considerados europeos; el valedor más activo de esta nueva clasificación fue el arqueólogo griego C. Tsountas.

Desde la consecución de su independencia, los intelectuales griegos venían esforzándose denodadamente por devolver a su tierra su pasado «helénico». Se recuperaron los topónimos de la época clásica y los edificios turcos, venecianos e incluso bizantinos fueron demolidos para sacar a la luz las ruinas de la época antigua. Simultáneamente, los griegos del siglo XIX no podían pretender que los habitantes del país habían sido siempre tal como los presentaba la imagen idealizada de los atenienses del siglo V. Por consiguiente, llegó a pensarse que el genio griego, aunque modelado siempre por su glorioso pasado y por el clima y el paisaje de la tierra, habría adoptado en cada momento formas distintas, aunque conservando, eso sí, sus esencias nacionales. Teniendo en cuenta este ambiente, no es de extrañar que los nuevos descubrimientos provocaran en Tsountas un entusiasmo indescriptible, al poder ser interpretados como prueba tangible de que el genio griego no se limitaba a su faceta clásica, si no que podía asumir otras formas igualmente genuinas.

Tsountas tenía el convencimiento de que las ruinas de Micenas eran un vestigio de los antecedentes *griegos* de la civilización clásica, y negaba rotundamente que tuvieran nada que ver con Oriente. «Ese arte indígena, de carácter inconfundible y homogéneo, debió ser elaborado por una raza fuerte y de talento. Y debemos dar por supuesto que era de estirpe helénica».[1] En otros trabajos, sin embargo, intentaría elaborar una demostración de sus tesis. En 1891 *The American Journal of Archaeology* publicó un resumen de un artículo suyo:

> El doctor Tsountas no se muestra en sus conclusiones favorable a la idea de los orígenes asiáticos de la civilización micénica. Sus principales argumentos son los siguientes: 1) Las representaciones de las divinidades pueden explicarse a partir de las ideas griegas. 2) En Micenas y Tirinte no existe resto alguno de peces comestibles, pero sí de ostras; además los griegos de Homero no eran ictiófagos, pero, en cambio, existe una palabra aria para designar a las ostras. 3) Los micénicos se hallan emparentados por una parte con los italiotas y demás pueblos arios, y por otra con los griegos de la época histórica, cuya civilización es una continuación de la suya. 4) El tipo de casa micénica es perfectamente idóneo para un clima lluvioso y habría sido importado del norte.[2]

En la Introducción he aludido ya al error que implica el primero de estos argumentos, y en los siguientes volúmenes de la obra trataré el asunto más a

fondo. El segundo es demasiado lábil para tenerlo ni siquiera en consideración. El tercero es un auténtico círculo vicioso, y en cualquier caso quedó superado tras el hallazgo de la civilización «minoica» de Creta. Cuesta trabajo saber en qué se basaba el cuarto de esos argumentos, pues también existen tejados a dos aguas en toda Siria, y parece que el tipo de terraza fue el más habitual en la cuenca del Egeo durante la Edad del Bronce. En una palabra, hoy día serían muy pocos los historiadores o los arqueólogos que se tomarían en serio estos argumentos, aunque prácticamente todos estarían dispuestos a admitir las conclusiones que extraía de ellos Tsountas.

La idea de la existencia de influencias semíticas en Grecia no perdió de inmediato todos sus valedores. A nivel popular acabó prevaleciendo el sentido común. Un manual norteamericano publicado en 1895 contenía el siguiente texto:

> El fondo de realidad de todas estas leyendas es probablemente que los griegos europeos recibieron de Oriente los primeros elementos de su cultura por dos vías: en primer lugar, directamente a través de los asentamientos de razas semíticas en Grecia en la época prehistórica, particularmente de fenicios; y en segundo lugar, de forma indirecta, a través de los griegos de Oriente que, tras establecerse en las costas de Asia Menor, en Creta y Chipre, y probablemente también en el Bajo Egipto, entraron en contacto con pueblos de raza semítica o semisemítica ... y transmitieron a sus compatriotas de la Grecia europea los gérmenes de esta cultura.[3]

Hacia 1898 un estudioso independiente, Robert Brown, se dio perfecta cuenta de lo que estaba en juego. Dirigió sus ataques contra los partidarios del modelo ario que llevaban un siglo «ignorando casi por completo o incluso negando la existencia de las numerosísimas influencias semíticas que, según afirman los seguidores de la escuela ario-semítica, pueden encontrarse a lo largo y ancho de Grecia».[4] Es curioso que los puntos de vista de Brown, que de hecho habían resultado admisibles durante buena parte del siglo XIX, parecieran por entonces completamente excéntricos, y que hoy día, al leer su libro, nos dé la impresión de que su autor estaba librando una auténtica batalla.

Salomon Reinach

A partir de los años 1880 la atmósfera intelectual europea cambió por completo debido al triunfo del antisemitismo racial en Alemania y Austria, y a su aparición en otros países. Evidentemente, las causas de dicha transformación fueron muy numerosas, pero la más significativa fue la emigración masiva de judíos del este de Europa hacia los países occidentales del viejo continente y hacia América. Los judíos fueron utilizados como chivos expiatorios de los sufrimientos de la población trabajadora de las ciudades, al permitir la identificación de las masas obreras urbanas y de los campesinos con los capitalistas y terratenientes frente a los «advenedizos». El importante incremento del anti-

semitismo se debió también a la secularización de las costumbres y a la pérdida de fe producidas a partir de los años 1850, así como al éxito obtenido por otros tipos de racismo.

Esa oleada de racismo estaba relacionada con el desarrollo del imperialismo y el sentido de solidaridad nacional surgido en las metrópolis contra los «nativos» bárbaros no europeos. Paradójicamente, las dos últimas décadas del siglo pasado fueron también la época en la que Europa y Norteamérica se hicieron con el control absoluto del mundo. Las poblaciones indígenas de América y Australia habían sido en buena parte exterminadas, y las de África y Asia se hallaban totalmente sometidas y humilladas; el «hombre blanco», pues, no tenía absolutamente por qué tenerlas en cuenta desde el punto de vista político. En este sentido podemos considerar el antisemitismo como una especie de lujo que sólo puede permitirse un pueblo cuando carece de enemigos externos.

Tal era, pues, la situación en 1892, cuando el polifacético erudito francés Salomon Reinach comentaba los escritos de Tsountas en los siguientes términos: «Todas estas ideas están aún en el aire».[5] Un año más tarde este mismo autor publicó un artículo de capital importancia siguiendo las mismas pautas. El hecho de que Reinach saliera en defensa de «todas esas ideas» demuestra que habían dejado de ser propiedad exclusiva de los románticos. No cabe imaginar a nadie menos romántico que Salomon Reinach y sus distinguidos hermanos. Procedentes de una acaudalada familia judía asimilada, vivían en París, y a la casa de su padre acudían con frecuencia Renan y otros intelectuales a la moda. La actitud de todos los hermanos frente al judaísmo era bastante compleja. Carentes de educación religiosa, consideraban que tanto aquél como el cristianismo eran meras supersticiones pasadas de moda. Por otra parte, Salomon estaba interesado en preservar la cultura judía y durante muchos años tomó bajo su protección la *Revue des Études Juives*. Junto con su hermano Joseph, se mostró muy activo con ocasión del caso Dreyfus, tomando una postura diametralmente opuesta a la de las fuerzas monárquicas católicas que se ocultaban tras las nuevas corrientes antisemitas francesas.[6]

Los estudios de Salomon Reinach se caracterizan por su extraordinaria envergadura y profundidad. Sus intereses fundamentales, sin embargo, se cifraban en dos disciplinas recién establecidas: la arqueología y la antropología. Pese a sus conocimientos sobre la India y el Oriente Próximo, su atención se fijaba principalmente en los abundantísimos datos arqueológicos procedentes de la Europa septentrional, central y occidental. Aunque mantuvo siempre una férrea oposición a las ideas que predicaban la relación entre lengua y tipología física, sus escritos de los primeros años noventa constituyen una doble declaración de independencia: la de Europa, por una parte, respecto del *mirage oriental*, y la de la arqueología y la antropología «científicas» respecto de la filología y sus asociaciones románticas, por otra. Salomon Reinach constituye un ejemplo evidente de los vicios y virtudes de la arqueología y los estudios clásicos del siglo XX. Las virtudes serían el sentido común y el escepticismo, y los vicios la exigencia de pruebas —siempre que se trate del adversario—, el afán por retrasar lo más posible la datación de los hechos, y el desprecio por los antiguos.

Su extenso artículo titulado «Le mirage oriental» constituye un doble ataque contra la India y contra el Próximo Oriente semítico. Empleando una de las analogías militares favoritas de Reinach, la degradación de China, Egipto y el Imperio turco se debió a la alianza indoeuropea-semítica. Hacia los años 1820, sólo K. O. Müller, quien, según decía Reinach, «se adelantó siempre a su época», había tenido el valor de despreciar a los aliados de Europa.[7] Hacia 1885, la conquista del mundo por los europeos era ya tan completa que semejante valor se había convertido en un lugar común, de suerte que cabía dar también de lado a indios y semitas.

> Cuando se cuente la historia de la evolución de las ciencias históricas del siglo XIX, se pondrá justamente de relieve que fue entre 1880 y 1890 cuando, tímidamente al principio, y después con una seguridad justificada cada vez más por los hechos, se puso en marcha una reacción contra el «*mirage oriental*», esto es: la reivindicación de los derechos de Europa frente a las pretensiones asiáticas en la oscuridad de las primeras civilizaciones.[8]

Reinach atacaba a los indianistas románticos desde tres flancos. En primer lugar, demostraba que todos los intentos de relacionar la mitología india con la griega habían fracasado. En segundo lugar, en lo concerniente a la lengua, citaba al joven lingüista Ferdinand de Saussure, que había desarrollado una de las ideas de los llamados neogramáticos, caracterizados por su postura de rebelión contra la actitud de los especialistas de la generación anterior. Según Reinach, Saussure había arrebatado al sánscrito la primacía que ocupaba como lengua indoeuropea más antigua y más pura; Saussure caracterizaba últimamente al «protoindoeuropeo» como lengua europea, identificándolo concretamente con el lituano. Y ello suponía que la *Urheimat* de la familia lingüística indoeuropea debía trasladarse a las estepas de Ucrania o incluso a las riberas del Báltico.[9] En cualquier caso, en tercer lugar, Reinach subrayaba que los hablantes de las lenguas indoeuropeas, si es que alguna vez constituyeron una raza, habrían sido absorbidos físicamente por las poblaciones indígenas de Europa, y que las sorprendentes culturas prehistóricas de la Europa occidental eran esencialmente autóctonas.[10]

Las razones externas de la hostilidad de Reinach hacia el racismo ario y su creencia en la capacidad de asimilación de los pueblos de Europa son obvias. Las de sus ataques contra las influencias semíticas son más complejas. Al parecer, esos ataques tendrían que ver con su deseo de afirmar su identidad cultural de europeo asimilado, con la consiguiente carencia de bagaje cultural semítico. Quizá derivaran también en parte del deseo, propio de la secularización recién establecida, de marcar las distancias entre los judíos europeos y los fenicios y cartagineses, como hemos visto anteriormente al hablar de Moloch. Además de suponer una afirmación de la propia integración, cabría pensar que su apoyo a los estudios hebraicos habría tenido la función de «preservar la ciencia matando», característica de toda la ciencia natural del siglo XIX.

Reinach negaba «rotundamente» la existencia de todo influjo semita o «cusita» (egipcio) sobre Europa hasta finales de la «Edad Metálica». Admitía, sin

embargo, que desde que comenzó a desarrollarse el comercio fenicio, que él situaba en el siglo XIII a.C., «la civilización occidental se hizo ... hasta cierto punto ... tributaria de los orientales».[11] No obstante, afirmaba que la base de la civilización habría seguido siendo fundamentalmente indígena. Además, tenía el convencimiento de que las grandes civilizaciones prehistóricas de Europa habían dejado sentir su influencia sobre las orientales, y, si los estudiosos hubieran tenido un poco más de audacia, este «paso de la defensiva a la ofensiva» habría significado la consecución de la victoria.[12] Reinach coincidía con Tsountas en afirmar que la civilización micénica era europea, al igual, según decía, que otras culturas semejantes descubiertas por todo el Mediterráneo y en las riberas del mar Negro; y, en su opinión, las diferencias temporales y locales eran producto de la superposición de las diversas tribus «de una misma estirpe, que habrían alcanzado diversos grados de civilización».[13]

Julius Beloch

Pese a lo radical de su postura, el hecho de que Reinach admitiera la existencia de influencias semíticas a partir del 1300 a.C. implicaba que este autor no volvía a las posiciones adoptadas por K. O. Müller. Ese retorno no tuvo lugar hasta el año siguiente, 1894, cuando Julius Beloch publicó un artículo que, pese a su brevedad, tuvo una influencia enorme, titulado «Die Phoeniker am aegäischen Meer».[14] Beloch era de nuevo un alemán con residencia en Roma. Enseñó en la universidad de la ciudad eterna durante cincuenta años, de 1879 a 1929, y, como les ocurriera a Humboldt, Niebuhr o Bunsen, su afición favorita era viajar por Italia y catalogar los monumentos del país; como ellos, sin embargo, se mantuvo también «impermeable a la cultura italiana».[15]

Pese a los triunfos cosechados en el campo de la docencia y la impresionante cantidad de sus publicaciones, es evidente que Beloch se consideraba a sí mismo un fracasado condenado al exilio. Al parecer, su alejamiento de la vida universitaria alemana fue obra de Mommsen, el gran historiador de Roma. Otro de los motivos de que Beloch no hallara una posición satisfactoria en su propio país era la condición de judío que, con razón o sin ella, se le atribuía. Pese a ello —o quizá más probablemente por ese motivo—, se caracterizaba no sólo por un apasionado nacionalismo alemán, sino también por un virulento antisemitismo.[16] Lo más importante, sin embargo, es que estos sentimientos llegaran a afectar a su labor de historiador, como podemos comprobar cuando dice: «Un negro que hable inglés no será por ese motivo inglés, y un judío que hablara griego sería tan poco griego como puede hoy día considerarse alemán a un judío que hable alemán».[17]

Julius Beloch escribió una enorme cantidad de obras tanto de historia de Grecia como de historia de Italia, y la aportación más importante que hizo a estos estudios y que le valió el respeto general de sus colegas fue la introducción en el terreno de la historia antigua de los modernos métodos estadísticos.[18] La aplicación de este tratamiento duro a unos datos blandos —cuando

no totalmente líquidos— venía acompañada del consabido rigor en la exigencia de pruebas, de la selección ultracrítica de las fuentes antiguas y de una verdadera pasión por retrasar lo más posible las fechas de los acontecimientos. A todo esto se sumaba lo que en la Introducción llamaba yo el «positivismo arqueológico», esto es, la fe ciega en la arqueología como única fuente «científica» de información en torno a la Antigüedad. Esta actitud tiene a su vez que ver con la caprichosa idea de que el manejo de objetos hace al investigador más «objetivo», y tanto Beloch como sus sucesores demostraron tener muy poco en cuenta el hecho de que las interpretaciones de los datos arqueológicos pueden verse tan afectadas por la subjetividad como la interpretación de los documentos escritos, los fenómenos lingüísticos o los mitos.

En su artículo sobre Beloch, el profesor Momigliano alude a «los conflictos implícitos entre su liberalismo y su nacionalismo ... entre su racismo y su culto a los números».[19] Aunque no niego la existencia de esas contradicciones internas, yo creo que en general no son antagónicas. Si extendemos el «culto a los números» a la exigencia de pruebas propia del positivismo, comprobaremos que esos «conflictos internos» habrían sido la tónica general en los estudios clásicos durante los siglos XIX y XX. En eso se basa «la historiografía genético-crítica», que llevaba a un especialista en historia antigua de tendencias derechistas como Wilcken a dedicar toda suerte de elogios a Niebuhr.[20] Aunque Beloch fuera blanco de los ataques de otros colegas suyos de talante más liberal como Mommsen o Wilamowitz-Moellendorf —y en la actualidad también de Momigliano—, sus teorías constituyen únicamente una versión exagerada de las que se hallan implícitas en esta disciplina considerada globalmente. Abstracción hecha por el momento del trato que dispensaba a los semitas, creo que serían muy pocos los filólogos clásicos que no admitieran su idea de que «la ciencia nada tiene que ver con la mera posibilidad», frase a la que, como él, casi todos añadirían el adverbio «probablemente».[21]

Al igual que la mayoría de los filólogos clásicos del siglo XX, Beloch no conocía ninguna lengua semítica. Ello no impedía que, basándose en las obras más recientes de sus colegas alemanes, negara la existencia de préstamos fenicios tanto en la gramática como en la toponimia del griego, por «atractivas» que pudieran parecer las correspondencias entre una lengua y otra. Por ejemplo, negaba incluso la relación, admitida hasta entonces por casi todo el mundo, entre el nombre del río Jordán y el de sendos ríos de Creta y Élide llamados *Iardanos*; o entre el monte Tabor de Israel y el monte *Atabyrion*, situado en la isla de Rodas.[22] En este sentido contaba con el respaldo de Eduard Meyer, caracterizado también por la rigidez de su nacionalismo alemán. Meyer, sin embargo, coincidía con Adolf Holm en que, pese a lo inflexible de su actitud a la hora de eliminar de Grecia toda posible influencia semita, no llegaba a negar los asentamientos fenicios en la cuenca del Egeo. De modo que su nombre podía ser citado para dar más visos de objetividad a semejante pretensión.[23] Beloch seguía la actitud de K. O. Müller al atribuir las referencias al origen común de muchos cultos a los contactos existentes a finales de la época clásica o incluso helenística entre los autores griegos y los naturales del Oriente Próximo.[24]

Beloch tomaba de otro erudito la idea de que los fenicios no podían haber sido quienes enseñaran a los griegos la construcción de naves, por cuanto se suponía que en el vocabulario náutico del griego no había préstamos lingüísticos semíticos. Y esto implicaba que los fenicios no podían haber llegado a la cuenca del Egeo en época muy remota.[25] Semejante argumento es engañoso por partida doble. En primer lugar, la presencia de los fenicios en el Egeo hacia, pongamos, el segundo milenio a.C. no implica que los protogriegos carecieran de barcos antes de esa fecha; y en segundo lugar, existen efectivamente numerosos términos del vocabulario marítimo griego carentes de una raíz indoeuropea para los cuales podrían postularse sendos étimos semíticos enormemente plausibles. Aunque todo el mundo admitía el origen egipcio de la palabra *baris*, «barquichuela», Beloch y sus contemporáneos no tenían en cuenta la posibilidad de que en este campo semántico existieran otras raíces egipcias. Lo cierto es que así podrían explicarse un número igualmente considerable de vocablos, y ello se adecuaría perfectamente con el hecho de que las más antiguas representaciones detalladas de barcos en el mundo egeo, concretamente las de los frescos de Tera de mediados del segundo milenio a.C., corresponden a todas luces a modelos egipcios.[26]

Beloch afirmaba también que las embarcaciones fenicias eran demasiado pequeñas y poco marineras para osar adentrarse en alta mar. Por consiguiente, aunque sirvieran para costear el norte de África, no habrían podido penetrar en el Egeo hasta el siglo VIII. Dejando a un lado las numerosísimas tradiciones antiguas en sentido contrario, hoy día contamos con testimonios arqueológicos incontrovertibles que indican justamente que sí lo hicieron.[27] A este respecto, lo mismo que la mayoría de los seguidores del modelo ario radical, Beloch prefería naturalmente atribuir todas las influencias orientales inevitables a Anatolia o, cuando menos, a la ruta terrestre a través de dicha región.

En general, una de las maneras de distinguir a los partidarios del modelo ario radical de los seguidores de la versión moderada del mismo es la actitud adoptada por unos y otros ante Tucídides. Si a los seguidores de la versión moderada les causaban cierta incomodidad la «egiptomanía» y la *interpretatio graeca* de Heródoto, su actitud ante Tucídides era de profundo respeto. Este último autor no mencionaba en absoluto ninguna colonia egipcio-fenicia en la Grecia continental, aunque, eso sí, aludía a asentamientos fenicios en las islas y por toda Sicilia. Beloch, por su parte, negaba rotundamente su existencia y exigía «pruebas» arqueológicas de los testimonios antiguos completamente «infundados», aunque muy difundidos, en torno a ellos.[28] Lo que más le preocupaba, sin embargo, eran las alusiones relativamente frecuentes de Homero a Fenicia —y los fenicios— y a Sidón —y los sidonios. Al igual que Müller, intentaba restar importancia a los primeros aduciendo que la palabra *phoinix* poseía significados muy diversos en griego; se enfrentaba a las referencias irrebatibles a los fenicios alegando que pertenecían a los estratos más tardíos de la épica, que, siguiendo a Wolf y Müller, consideraba fruto de sucesivos añadidos y no de la creatividad de un solo autor. Beloch negaba rotundamente que el núcleo más auténtico de ambos poemas contuviera alusión alguna a los fenicios, y justifi-

caba su tesis aduciendo que en la lista de los aliados bárbaros de los troyanos que aparece en la *Ilíada* no se incluye a los fenicios, y, en su opinión, dicha lista abarcaría a todo el mundo egeo y anatólico.[29] Así pues, se hallaba en condiciones de afirmar sin ambages que los fenicios no podían haber penetrado en el Egeo antes del siglo VIII y, por lo tanto, no podían haber desempeñado un papel mínimamente significativo en la formación de la civilización griega.

Un historiador belga contemporáneo, Guy Bunnens, hace, refiriéndose a los paladines del modelo ario radical, el siguiente comentario:

> Al leer sus obras, sólo es posible pensar que estos autores no eran guiados siempre únicamente por la mera objetividad científica. Reinach y Autran [historiador francés de ideas parecidas a las de aquél] insistían en la necesidad de reservar un puesto en el pasado más remoto al pueblo que dominaba la política mundial en su propia época: es decir, el europeo. Sostenían que resultaba increíble que unas naciones tan importantes entonces no hubieran desempeñado ningún papel en el pasado. Era, por consiguiente, necesario «reafirmar los derechos de Europa frente a las pretensiones de Asia». El trasfondo histórico existente a finales del siglo pasado y comienzos del actual explica perfectamente tales teorías, pues coincidía con el mayor auge del colonialismo de las potencias europeas ... Pero existía además otro factor extracientífico. Las postrimerías del siglo XIX fueron testigos de una fuerte oleada de antisemitismo en Europa, particularmente en Alemania y Francia ... Y esa hostilidad hacia los judíos se extendió en los estudios de historia a otro pueblo semita, el fenicio.[30]

VICTOR BÉRARD

Es curioso comprobar que ya en aquella época los más perspicaces se daban perfectamente cuenta de la situación descrita por Bunnens. En 1894, el mismo año en el que apareció el artículo de Beloch, Victor Bérard publicó una obra suya, mucho más sustanciosa que la de Beloch, titulada *De l'origine des cultes arcadiens*, en la que se proponía una interpretación totalmente diferente de las relaciones existentes entre griegos y fenicios.

Bérard, natural de la región montañosa del Jura, cerca de la frontera suiza, logró a fuerza de becas acabar el liceo en París y acceder a la École Normale. En 1887 obtuvo un puesto en la escuela francesa de Atenas y pasó así tres años en Grecia dedicado a excavar los yacimientos de Arcadia, arquetipo de provincia rústica y atrasada, situada en un terreno montañoso en el corazón del Peloponeso. Recorrió de arriba a abajo esta región perdida, además de viajar por toda Grecia y buena parte de los Balcanes. Bérard se caracterizaba por su extraordinaria energía y determinación, lo cual le permitió no sólo seguir adelante con su carrera académica, sino también escribir numerosos libros sobre los países balcánicos de su época, sobre Rusia y el Próximo Oriente, y, por si fuera poco, trabajar durante varios años como editor de una revista política, la *Re-*

vue de Paris. Con el tiempo llegaría a ser elegido senador por el departamento del Jura. Pese a sus convicciones políticas progresistas, llegó a establecer una relación particularmente estrecha con la marina francesa, y a desarrollar una enorme fascinación por el mar.[31]

Según él, la elección del tema de su primera obra, dedicada como hemos visto a los cultos arcadios, se debió a dos revelaciones que tuvo viajando por aquella provincia. La primera fue la extraordinaria precisión de las descripciones de Pausanias, puesta de relieve cada vez que la topografía o la arqueología permitían verificar los datos contenidos en su obra. Resulta un tanto extraño el asombro de Bérard al comprobar este hecho, teniendo en cuenta que las informaciones de esta famosa guía de Grecia del siglo II d.C. se habían visto ya espectacularmente confirmadas por el descubrimiento de Schliemann de las ruinas de Micenas y Tirinte, justamente donde Pausanias decía que había unos emplazamientos particularmente significativos. No obstante, no era muy frecuente perder, ni siquiera por un momento, el espíritu de *Besserwissen* propio de todo universitario, encarnado, por ejemplo, en las figuras de Reinach y Beloch. Al igual que otros muchos historiadores y geógrafos antiguos, Pausanias seguía siendo tratado con la afectuosa condescendencia que, según la opinión general, merecen los niños. En cualquier caso, Bérard estaba persuadido de que Pausanias había visitado todos los lugares en los que decía haber estado, y de que sus descripciones de los mismos eran particularmente precisas, y justamente ese convencimiento fue lo que lo indujo a dar crédito a otros autores antiguos.[32]

Bérard consideraba, además, que los cultos arcadios no eran helénicos. Este hecho no era ningún motivo de controversia, pues Arcadia había sido siempre asociada a los pelasgos. Lo que para él era motivo de asombro y para sus colegas de escándalo era la conclusión a la que llegaba, esto es: que aquellos cultos eran semíticos. Hacia 1890 era indiscutible que los fenicios, al ser un pueblo de navegantes, no habrían podido adentrarse en el continente, y en el fondo la labor de Beloch no suponía más que la sistematización de una opinión generalizada, a saber, la de que la influencia fenicia sobre Grecia era de época tardía. La idea de que en una provincia sin salida al mar, caracterizada por el proverbial conservadurismo de sus costumbres, existiera una influencia semítica considerable suponía una violación imperdonable de esos dos principios.

Bérard se daba plena cuenta de todas esas incongruencias. Convencido de lo acertado de sus conclusiones, comenzó a poner en tela de juicio los dogmas ortodoxos contra los cuales chocaban sus ideas, y a buscar analogías modernas. Se vio así obligado a hacer una afirmación que prefiero citar entera, pues resume perfectamente el argumento principal de *Atenea negra*. Al intentar justificar la presencia de los fenicios en una región «pelásgica», pobre y perdida tierra adentro, como Arcadia, Bérard decía:

> Son muchos los europeos que recurren hoy día a los pelasgos, pueblo no menos distante o salvaje y que tampoco supone mayor ventaja, con objeto de descubrir Arcadias africanas. El gusto por los viajes y las aventuras no es monopolio

de ninguna época ni de ninguna raza, como tampoco lo es la extraordinaria dispersión de los semitas en la actualidad ... Es bien cierto que los viajeros contemporáneos cuentan con dos motivos de los que, al parecer, carecían los sidonios o, al menos, no los tenían en ese mismo grado, a saber: la curiosidad científica y el celo religioso. Por lo demás, la comparación entre los antiguos pelasgos y los congoleños de hoy día quizá resulte un tanto sorprendente. En cualquier caso, deberíamos estar en guardia contra dos prejuicios, o mejor dicho contra dos sentimientos totalmente irreflexivos y casi casi inconscientes: ... nuestro *chovinismo europeo* y lo que cabría denominar, sin que pueda tachársenos de irreverentes, nuestro *fanatismo griego.*

Desde Estrabón [geógrafo del siglo I d.C.] a [Carl] Ritter [geógrafo de comienzos del siglo pasado que había estudiado en Gotinga], todos los geógrafos han venido enseñándonos a considerar a *nuestra* Europa una tierra favorecida por encima de todas las demás, única y superior a las otras por su belleza ... por la elegancia de sus formas y la fuerza de su civilización ... Es posible que semejante modo de concebir el mundo ejerza su influencia sobre buena parte de nuestros pensamientos más corrientes, a despecho incluso de nosotros mismos y casi sin darnos cuenta. Colocamos a Europa a un lado y a Asia y África a otro. Y entre ambas partes media un abismo. Cuando se nos ocurre hablar de influencias asiáticas sobre un determinado país europeo, nos resulta inimaginable ... que unos bárbaros pudieran atreverse en algún momento a meterse con nosotros. La cruda realidad, sin embargo, nos obliga a veces a admitir que fuimos invadidos por ellos. Hay personas incluso que afirman que la cuna de nuestros antepasados se halla lejos de Europa, en el corazón mismo de Asia. Pero, como buenos hijos, nos mostramos indulgentes con nuestros padres arios, y así afirmamos que, aunque procedieran de Asia, no eran asiáticos, sino por toda la eternidad indoeuropeos. Por el contrario, la idea de una invasión de nuestra Europa aria por parte del Asia semítica repugna a todos nuestros prejuicios. Da casi la sensación de que las costas de Fenicia disten más de nosotros que la meseta de Irán. Da también la impresión de que la invasión árabe del Mediterráneo fue algo único, una mera desgracia ... que a nadie debería ocurrírsele ni por un instante que pudiera volver a repetirse. Si los fenicios ocuparon Cartago y llegaron a poseer media Tunicia, sólo a África importa. Si los cartagineses, a su vez, conquistaron España y tres cuartas partes de la isla de Sicilia, bueno [vale, al fin y al cabo], como suele decirse, aquello es África. Pero si hallamos rastros fenicios en Marsella, Preneste, Citera, Salamina, Tasos y Samotracia, en Beocia y Laconia, en Rodas y Creta, no estamos dispuestos a admitir que se trate, como en el caso de África, de auténticas ocupaciones; hablamos de desembarcos temporales o de simples emporios comerciales ... Si llegamos a pronunciar las palabras *fortalezas* o *posesiones fenicias*, enseguida añadimos que se trataría tan sólo de asentamientos costeros ... Ese chovinismo europeo se convierte en verdadero fanatismo cuando a los extranjeros nos los encontramos no ya en Galia, Etruria, Lucania o Tracia, sino en la propia Grecia. A comienzos de siglo, toda Europa se rebeló [contra esa situación, pero] ... el generoso filhelenismo ya no está de moda. Cabe afirmar, sin embargo, que los sentimientos no han cambiado mucho ... A Grecia sólo podemos concebirla como una tierra de héroes y dioses. Bajo pórticos de mármol blanco ...

En vano nos dice Heródoto que todas las cosas proceden de Fenicia y Egipto. Ya sabemos lo que hay que pensar de *nuestro viejo* Heródoto. Aunque la arqueo-

logía lleva ya más de veinte años suministrándonos día a día y en todos los rincones de Grecia pruebas irrecusables de los influjos orientales, todos esos motivos nos impiden tratar a Grecia como a una provincia oriental más, lo mismo que a Caria, Licia o Chipre. Si nuestra geografía separa radicalmente Europa de Asia, nuestra historia distingue netamente entre historia de Grecia y lo que denominamos historia antigua. Y sin embargo, sus documentos y sus monumentos tangibles ponen de manifiesto que los griegos ... fueron discípulos de Fenicia y Egipto, y que del Oriente semítico tomaron incluso hasta el propio alfabeto. No obstante, retrocedemos llenos de espanto ante la hipótesis sacrílega de que sus instituciones, costumbres, religión, ritos, ideas, literatura y, en general, toda su civilización primigenia hayan podido ser heredados de Oriente. [Las cursivas son del original.][33]

Es curioso, sin embargo, que pese a la valentía de que hizo gala, Bérard no osó nunca —a diferencia de su contemporáneo P. Foucart— proponer seriamente la idea del influjo de Egipto sobre Grecia; ni, por supuesto, se atrevió a desafiar al sanctasanctórum de la disciplina: la sagrada lengua griega.

Ni qué decir tiene cuánto me emocionó descubrir esta formulación tan bien articulada de las ideas que sustentan mi obra, realizada en el momento culminante del imperialismo y en los años en que surgía el modelo ario radical. No obstante, ese mismo hecho podría aparentemente plantear serios problemas a mi método, consistente en explicar los fenómenos ocurridos en este campo del saber a partir de causas externas, esto es: achacándoles un fuerte influjo de fenómenos externos de carácter social y político, y del ambiente intelectual en general. Para superar dichos problemas, convendría, a mi juicio, examinar tres aspectos de este campo del saber: en primer lugar, las ideas de los especialistas por separado; en segundo lugar, sus actividades en el terreno de la docencia y de las publicaciones; y por último, los fenómenos que se han desarrollado en general en este campo. En mi opinión, la sociología del conocimiento únicamente puede predecir de forma aproximada las actitudes y los comportamientos en lo que al primero de estos niveles se refiere; la cosa mejorará bastante en el segundo, pero sólo en el tercero y más general de ellos demostrará que se halla en su elemento.

El caso que ahora nos ocupa se inscribe en el primero y el segundo de esos niveles. A mi juicio, nunca habría podido darse un Bérard alemán, y también es muy poco probable que se diera en Inglaterra. La figura de Schliemann nos proporciona un ejemplo muy claro de cuáles eran los límites románticos dentro de los cuales podían inscribirse las ideas a este respecto de un alemán, incluso del más radical en el terreno de la creación. Gladstone, Frazer y Harrison, por su parte, ponen de manifiesto que en Gran Bretaña era posible ampliar relativamente esos límites. Sólo un hereje profesional, el brillante especialista en la antropología de la religión semítica W. Robertson Smith, sería capaz de empezar a transgredirlos. Únicamente en Francia —donde tras la experiencia de 1870 la actitud filoaria de Alemania levantaba no pocas sospechas— y entre republicanos —caracterizados por su odio hacia el antisemitismo católico de tintes monárquicos— podían darse semejantes ideas. Cabría decir, a la manera ro-

mántica, que también los orígenes regionales de Bérard desempeñaron un papel significativo, debido a la existencia tanto en el Jura francés como en el suizo de una larga tradición de individualismo laico y socialmente radical, modélico de hecho para los tres «grandes padres» del anarquismo social, Proudhon, Bakunin y Kropotkin.[34] Otro factor importante sería que Bérard no era un académico «puro»: contaba con un mundo exterior, el del periodismo y la política, capaz de proporcionarle una perspectiva más vasta; y rasgos similares cabría atribuir a Schliemann y a Gladstone.

Este último factor resulta crucial en el segundo nivel. Sólo cuando el/la hereje académico/a goza de un estatus público más amplio, cabe esperar que pueda publicar sus ideas «descabelladas». Durante el siglo pasado y los comienzos del actual, el mundo académico conformista no contaba con ese casi monopolio de las publicaciones «respetables» del que disponen hoy día los autores ortodoxos gracias a las editoriales universitarias, y que permite a los académicos hacer caso omiso de toda tesis que no haya sido publicada por ellas. No obstante, a los estudiosos inconformistas o que no pertenecían al mundo universitario les resultaba sumamente difícil hacerse oír incluso entonces.

El transgredir los límites del mundo académico ortodoxo tiene otra desventaja, y es que todo estudioso que carece del marco de una disciplina establecida, esto es, todo estudioso «que va por su cuenta», se encuentra con la dificultad de no saber frenar a tiempo. Partiendo de la base de que, por hache o por be, acabarán siempre por colgarle a uno el mochuelo, el individuo se siente enormemente tentado de «llamar al pan, pan, y al vino, vino», sin tener en cuenta los prejuicios del propio público. Así pues, suele ocurrir que este estudioso no sólo se salte los límites de lo que es admisible para el ortodoxo de mentalidad más abierta, sino que incluso vaya más allá de lo que resultaría conveniente para el desarrollo riguroso de sus propias tesis.

Bérard, por ejemplo, desarrolló la teoría de que, del mismo modo que tras el Mediterráneo griego había un Mediterráneo fenicio, tras la *Odisea* griega tenía también que haber otra fenicia.[35] Lo peregrino de semejante hipótesis proporcionó a los «especialistas serios» un arma ideal para desacreditarlo, tanto a él personalmente como a sus ideas. En cualquier caso, lo cierto es que gracias a sus exhaustivas investigaciones en este sentido, llegó a descubrir gran número de etimologías semíticas plausibles de topónimos griegos, estableciendo además el utilísimo principio del «doblete» toponímico, válido para aquellas situaciones en las que se utilizaban dos topónimos aparentemente distintos para designar un solo lugar o dos lugares cercanos. En todos esos casos, según Bérard, nos encontraríamos siempre con palabras griegas y semíticas que designarían una misma realidad.

Pues bien, tomemos, a modo de ejemplo, la isla de Citera, situada al sureste del Peloponeso. En 1849 se descubrió en ella una inscripción mesopotámica que se remontaría al siglo XVIII a.C.; Heródoto, por su parte, afirma que en esa isla había un templo de Afrodita Urania fundado por los fenicios; y, por último, la iconografía de Afrodita nos la suele presentar tocada con una corona.[36] Bérard se dio cuenta de que el principal puerto de la isla se llamaba *Scan-*

deia, palabra que, según Hesiquio, el mayor lexicógrafo griego de la Antigüedad, significaba una «especie de tocado». Bérard ponía de manifiesto que Citera, nombre de la isla y de su capital, para el que no se contaba con una etimología indoeuropea, podría derivarse con mucha probabilidad de la raíz semítica √ktr, presente en el hebreo *keter* o *kōteret*, «corona, tiara».[37]

Pese a la enorme verosimilitud de estos y otros muchos paralelismos toponímicos y cultuales, los eruditos ortodoxos no tuvieron el menor reparo en ignorar a Bérard y toda su obra debido a la imposibilidad evidente de que Ulises fuera fenicio. Hacia 1931, año en el que murió, el nombre de Bérard se había convertido en los ambientes universitarios en sinónimo de chifladura, si bien no hay que olvidar que una especie de movimiento clandestino se encargó de mantener vivas sus ideas «de puertas para adentro». Por otra parte, sus obras fueron muy leídas y apreciadas por el público en general, entre quien, al parecer, se había difundido la idea, expresada cincuenta años antes por Gobineau, de que Ulises era una especie de semita. Bérard obtuvo una acogida particularmente buena en Gran Bretaña, donde aún seguía viva la identificación con los fenicios y el amor por este pueblo, y desde luego su influencia ha dejado una huella indeleble en la literatura gracias al *Ulises* de Joyce, cuyo argumento tiene que ver más con judíos que con griegos.

A pesar de todo, Bérard no logró detener el avance de la apisonadora del modelo ario radical en el mundo de los estudios clásicos, y en este tercer y último nivel, precisamente el más significativo, podemos utilizar la sociología del saber con una mayor precisión. Yo tengo el convencimiento de que entre 1880 y 1939 la política y la sociedad europeas se hallaban empapadas de racismo y antisemitismo, y de que la filología clásica tuvo un papel tan determinante en los sistemas social y educativo de los países, que —a despecho de los testimonios históricos y arqueológicos— habría resultado imposible cambiar la imagen de la antigua Grecia en el sentido que pretendía Bérard. De hecho, hasta que no se ha producido la decadencia del colonialismo y han quedado oficialmente fuera de la ley el racismo y el antisemitismo, es decir entre 1945 y 1960, no ha sido posible hacer mella en los modelos en los que venía apoyándose la historia antigua, basados precisamente en esos dos criterios.

AJENATÓN Y EL RENACIMIENTO EGIPCIO

Ni Bérard ni Foucart se mencionan mutuamente en sus respectivas obras. Aunque no sea más que una pura especulación, da casi la sensación de que pensaran que con una herejía ya había suficiente, es decir, que habría sido excesivo salir en defensa a un tiempo de los fenicios y de los egipcios. No obstante, lo que es evidente es que con el incremento del antisemitismo y de la hostilidad hacia los fenicios, aumentaba el espacio de tolerancia para con los egipcios. Por una parte, los egiptólogos profesionales seguían por entonces a pies juntillas las ideas ortodoxas en torno a la inferioridad categórica de los egipcios,

y, por otra, entre los profanos éstos tenían tal fama de exóticos que no podían suponer amenaza alguna para la civilización europea.

Singular admiración despertó la figura del faraón hereje Ajenatón. Este soberano de la dinastía XVIII, llamado Amenofis IV, vivió durante el siglo XVI a.C. y se separó del culto que su familia y la dinastía entera rendían a Amón y los demás dioses con objeto de instaurar un monoteísmo basado en el disco solar, *ỉtn*, Atón. Y así, utilizando el de esta divinidad, asumió el nuevo nombre de Ajenatón. Trasladó la capital tradicional de Tebas a una nueva ciudad, construida en el lugar conocido hoy día con el nombre de El-Amarna. Sin embargo, poco después de su muerte se dio por concluida la reforma, se restableció el culto de Amón y Tebas volvió a ser nombrada capital. El-Amarna, destruida y abandonada, se convirtió en un emplazamiento ideal para los estudios arqueológicos y así, cuando hacia los años 1880 Flinders Petrie emprendió las excavaciones en ese yacimiento y logró reconstruir un esquema de los acontecimientos relacionados con el intento de reforma religiosa, la figura de Ajenatón comenzó a suscitar un entusiasmo extraordinario.



Los egiptólogos se encargaron especialmente de suministrar tanto a su persona como a la nueva religión por él fomentada unas credenciales arias o, cuando menos, septentrionales. Petrie afirmaba, por ejemplo, que dicha religión había surgido en el reino septentrional de Mitanni, de lengua hurrita, del cual procedían —según él— el abuelo, la madre y la esposa de Ajenatón.[38] Este tipo de ideas, o, cuando menos, ciertas derivaciones de ellas, continuaron estando bastante en boga durante los cincuenta años siguientes, como queda de manifiesto en el párrafo que citamos a continuación, obra de un egiptólogo que supo convertir las reformas religiosas de Ajenatón en un asunto puramente racial: «Hemos de tener presente en todo momento que por las venas del soberano corría mucha sangre extranjera. Por otra parte, sus interlocutores, por educados que fueran, no eran sino egipcios supersticiosos ...».[39]

Hoy día suele admitirse por lo general, y de forma bastante atinada, que los miembros de la familia real de la dinastía XVIII, caso de ser extranjeros, habrían sido nubios. Pero, además, es también sumamente probable que provendrían del Alto Egipto, y por sus retratos da la impresión de que eran negros.[40] Por lo que a la nueva religión se refiere, se ha venido diciendo que el culto de *ỉtn* procedería del culto semítico de *ʾdn, ʾadōn*, «el Señor». Sin embargo, de nuevo en este punto casi todo el mundo reconoce que la forma más plausible de explicar las reformas religiosas de Ajenatón es considerarlas un fenómeno genuinamente egipcio, y en cuanto a la teoría que situaba sus orígenes en Mitanni, es evidente que su único objeto era dar cuenta de la imposibilidad «racial» de que los egipcios, de carácter «estático» por el mero hecho de ser africanos, hubieran llevado a cabo una reforma radical... en una dirección que los cristianos no tenían más remedio que admitir que era la correcta.[41]

Por otra parte, el entusiasmo despertado por Ajenatón y sus reformas —incluso en el caso de aquellos que no tenían problemas en digerir la idea de que fuera de estirpe netamente egipcia—, indicaría, según parece, que eran varias las fuerzas que estaban en juego. Una de ellas habría sido la reaparición de la vieja idea según la cual el pueblo judío en su conjunto o, de forma indivi-

dual, Moisés habrían tomado su religión de Egipto. Los especialistas se mostraron siempre extremadamente cautos, pero lo cierto es que, teniendo en cuenta que en el siglo XIV a.C. existió una religión monoteísta en un país tan cercano, lo más verosímil habría sido hacer derivar de ella la correspondiente forma israelita. Algunos autores llegaron incluso a opinar que el culto de Atón era superior al judaísmo: «Ninguna religión se ha acercado tanto al cristianismo como la fe de Ajenatón».[42] El cristianismo, por consiguiente, podía hacerse derivar o bien desde el punto de vista espiritual o bien desde el punto de vista histórico no ya de los semitas, sino de un personaje de raza aria, ya fuera por naturaleza o por merecimiento, y ese es el contexto en el que convendría situar la obra de Freud titulada *Moisés y el monoteísmo*, escrita a finales de los años treinta de nuestro siglo. La pretensión de Freud, sin embargo, era justamente la contraria de la que tenían los admiradores cristianos de Ajenatón. Con objeto, al parecer, de atenuar la intensidad del antisemitismo de aquellos años, Freud habría intentado descargar al judaísmo y a los judíos de la responsabilidad de haber reprimido el monoteísmo cristiano, echando la culpa a Ajenatón y a los egipcios.[43]

ARTHUR EVANS Y LOS «MINOICOS»

Durante los primeros años del presente siglo, los debates científicos de esta rama del saber se vieron obligados a tener en cuenta un nuevo factor, a saber: la civilización «minoica» de Creta. Su existencia salió a la luz gracias a las espectaculares ruinas descubiertas en la década de 1890 en Cnosos por Arthur Evans y a las demás excavaciones emprendidas poco después en otros puntos de la isla. Al ponerse de manifiesto que la civilización micénica era únicamente en buena parte una variante degradada de la cretense, la identificación lingüística de la antigua cultura cretense adquirió, como es natural, una importancia crucial. Según todos los indicios, la palabra egipcia *Kftiw* pasó en época clásica de significar «cretense» a querer decir «fenicio», y, al parecer, los griegos llamaban *phoinikes* tanto a los «minoicos» como a los fenicios.[44] Todo ello sugeriría la existencia de un parentesco semítico. En cualquier caso, parece que, al menos en época helenística, se daba por supuesto que la principal lengua hablada en un principio en Creta había sido el fenicio. Por ejemplo, Lucio Septimio escribía en pleno siglo IV d.C. que, cuando en el año 66 de nuestra era un terremoto sacó a la luz ciertos documentos cretenses de época antigua, el emperador Nerón recurrió a unos semitistas para interpretarlos.[45] Posteriormente, como vimos en el capítulo 7, Ernst Curtius se mostraba dispuesto a admitir que en Creta hubo importantes asentamientos semíticos, si bien negaba la derrota completa de los pelasgos nativos.[46] El propio Arthur Evans creía que existía una relación entre los antiguos cretenses, a los que pasaba a denominar «minoicos» —nombre derivado del del legendario rey Minos y del topónimo Minoa—, y los fenicios; aunque recordemos que admitía con Gladstone que los fenicios no eran semitas puros y que habían recibido influjos del Egeo.[47]

Evans había nacido en 1851 y, pese a educarse en Oxford y Gotinga, su mentalidad correspondía a la de la generación anterior a la suya, caracterizada por una mayor amplitud de miras. Por consiguiente, admitía la posibilidad de que en Creta —y por lo tanto en todo el Egeo— se hubieran dado influencias semíticas e incluso líbicas. No obstante, la aparición del término «minoico», por él acuñado, animó al público en general a considerar a Creta una cultura unitaria, completamente desgajada de las civilizaciones de Oriente Medio. A las mentalidades académicas les resultó, por consiguiente, facilísimo llegar a la conclusión de que la lengua minoica no era ni helénica ni semítica; y menos aún, por supuesto, cabía pensar que fuese egipcia, pese a la enorme cantidad de objetos egipcios hallados en Creta en todos los estratos de los yacimientos arqueológicos. En general, se pensaba que el «minoico» se hallaba emparentado con las diversas lenguas anatólicas; de modo que, según fueran definidas éstas, sería o no sería indoeuropeo.

El mismo empeño se puso en demostrar que los minoicos no eran «racialmente» semitas. Como escribía cierto especialista en 1911 describiendo un famosísimo fresco minoico:

> El copero podría mostrarnos cuál era su físico: cabello negro y rizado, nariz recta, cráneo alargado; en cuanto a mí, me niego a creer que este hermoso muchacho sea semita o fenicio, como algunos han dado a entender. Sabemos que este pueblo [cretense] estaba extraordinariamente dotado, sobre todo por lo que al sentido de la forma se refiere, y que fue capaz de desarrollarse rapidísimamente.[48]

Para entonces, los minoicos eran considerados los pelasgos más civilizados, y la línea de pensamiento dominante fue expresada de la siguiente manera por dos especialistas en historia del Asia occidental:

> Probablemente no ha habido un acontecimiento de mayor envergadura ni más importante para el conocimiento de la historia del mundo en general y de nuestra cultura en particular, que el descubrimiento de Micenas por parte de Schliemann y los posteriores hallazgos que de este hecho se han derivado y que han culminado en las excavaciones del señor Evans en Cnosos. Naturalmente, esos descubrimientos tienen un interés extraordinario para nosotros, pues han contribuido a revelar los albores y el primer esplendor de la civilización europea actual. Nuestros antepasados culturales no son ni los egipcios ni los asirios, ni tampoco los hebreos [¡nótese la omisión de los fenicios, incluso como mera posibilidad!], sino los helenos; y éstos, los griegos arios, heredaron la mayor parte de su civilización del pueblo prehelénico que se había asentado en el país antes de que ellos llegaran.[49]

¡Ahora todo estaba en manos de los prehelenos!

Ya he aludido a la vieja componenda que admitía la llegada de los fenicios a Grecia, pero negaba que este hecho hubiera tenido la menor importancia, pues su presencia no habría tenido mayores consecuencias para el ulterior desarrollo de la civilización griega. Pese a la fuerza cada vez mayor del modelo ario radi-

cal, aún quedaban centros de resistencia del modelo ario moderado dispuestos a seguir esta línea, y en ellos se inscribían el propio Evans, el antiguo colega de Schliemann, el brillante arquitecto y topógrafo Wilhelm Dörpfeldt, y el gran erudito Eduard Meyer. Todos ellos sostenían con Tucídides que en las islas e incluso quizá en Tebas había habido auténticos asentamientos fenicios.[50] Tales ideas resultaban intolerables para la generación que había alcanzado la edad madura después de 1885. Como decía en su obra *A History of Greece*, publicada en 1900 y todavía perfectamente válida, el principal especialista británico del siglo XX en historia de Grecia y destacado liberal J. B. Bury: «Los fenicios poseyeron sin duda alguna centros comerciales esparcidos aquí o allá por las costas y las islas; pero no hay motivo alguno para pensar que los cananeos se instalaran en suelo griego, o que introdujeran sangre semítica en la población de Grecia».[51] ¡Nótese el empleo de dos de las palabras clave del romanticismo y el racismo, a saber, «suelo» y «sangre»! Semejante actitud perduraría hasta los tiempos de la segunda guerra mundial e incluso después.

EL MOMENTO CUMBRE DEL ANTISEMITISMO, 1920-1939

El ambiente se enrareció aún más durante los años veinte. Los sentimientos antisemitas se intensificaron por toda Europa y Norteamérica como consecuencia del protagonismo real e imaginario de los judíos en el desarrollo de la Revolución rusa. Si siempre había habido banqueros judíos a los que echar la culpa de las diversas crisis económicas y de las frustraciones nacionales, la aparición del partido bolchevique parecía dar forma tangible a la imagen, hasta la fecha bastante poco definida, de que los judíos tramaban una conspiración con objeto de subvertir y derribar el orden y la moral cristianos.[52]

Ese tipo de sentimientos no se limitaba a Alemania ni a unos vulgares extremistas como los nazis. Por toda la Europa septentrional y Norteamérica, el antisemitismo se convirtió en norma entre la «buena sociedad», y en ésta se incluían las universidades. El profesor Oren, moderno especialista en historia de la sociedad contemporánea, nos ha suministrado últimamente un detallado estudio del fondo histórico en el que debería enmarcarse la imposición durante los años veinte de una serie de fuertes medidas restrictivas destinadas a reducir el número de estudiantes judíos en Yale y en las escuelas profesionales asociadas con esta universidad, y no hay por qué dudar que la situación por él descrita no pudiera aplicarse a otros *colleges* y universidades norteamericanas y —de forma más desorganizada— también a Gran Bretaña.[53]

Es indudable, por supuesto, que durante los años treinta hubo numerosos helenistas de renombre que se distinguieron por sus actitudes antifascistas y cuyo amor por la libertad helénica corría parejo con su repulsa por la tiranía nazi y fascista. Pero ya hemos visto que el filhelenismo se caracterizó siempre por sus connotaciones filoarias y racistas, y que la filología clásica tuvo siempre unas marcadas tendencias conservadoras. Por consiguiente, es indudable que este campo del saber era en su totalidad partidario del antisemitismo dominan-

te, si es que no iba más allá. Un ejemplo de la atmósfera reinante en el mundo de las clásicas por aquella época nos la proporciona la siguiente carta, hallada en 1980 en el escritorio del profesor Harry Caplan, de la Universidad de Cornell, quien durante muchos años fue el único judío que alcanzara el título de profesor numerario de esta asignatura en los centros de la «Ivy League»:

> Querido Caplan: Desearía apoyar el consejo del profesor Bristol y animarle a dedicarse a la enseñanza secundaria. Las posibilidades de conseguir una buena posición en un *college*, si nunca fueron muchas, hoy día son escasísimas y parece que en el futuro vayan a serlo aún más. No me veo capaz de animar a nadie a que se esfuerce por conseguir una plaza en un *college*. Por si fuera poco, existen muchísimos prejuicios nada desdeñables en contra de los judíos. Personalmente no los comparto, y estoy seguro de que lo mismo le ocurre a todo el claustro de profesores, pero hemos visto ya a tantos judíos perfectamente preparados quedarse sin nombramiento, que no hemos podido pasar por alto la realidad del hecho. Me vienen a la memoria Alfred Gudeman y E. A. Loew, brillantes especialistas de fama internacional, que, sin embargo, se han visto imposibilitados a la hora de alcanzar un puesto en la universidad. En mi opinión, es un error animar a una persona a alcanzar cotas superiores del conocimiento, cuando el camino se halla cortado por unos prejuicios raciales innegables. En este sentido están de acuerdo conmigo todos mis colegas del departamento de clásicas, que me han autorizado a añadir sus firmas a la mía al término de esta carta. (firmado) Charles E. Bennet, C. L. Durham, George S. Bristol, E. P. Andrews [27/3/1919] Ithaca.[54]

En semejante ambiente no es de extrañar que el mundillo académico pusiera de relieve la absoluta separación existente entre Grecia y el Próximo Oriente, y el escepticismo en torno al papel cultural desarrollado por los fenicios en el Mediterráneo.

EL MODELO ARIO DURANTE EL SIGLO XX

Pese a los nuevos ataques que empezaban a lanzarse contra las actitudes racistas, lo cierto es que hubo un incremento del racismo ario no sólo en los ambientes de extrema derecha más abominables, cuyo ejemplo típico serían los nazis, sino también en los círculos académicos oficiales. Incluso el gran prehistoriador marxista Gordon Childe se contagió de él, llegando a dedicar un libro entero a los arios. En el prólogo del mismo ponía en relación lengua y raza física: «Las lenguas indoeuropeas y su supuesta lengua madre fueron siempre unos instrumentos del pensamiento extraordinariamente delicados y frágiles ... De ahí que los arios se caracterizaran forzosamente por sus excepcionales dotes mentales, aun cuando todavía no gozaran de una cultura material demasiado elevada». Childe aludía asimismo a una «cierta unidad espiritual» de aquellos que poseen una lengua común. Y daba razón de la superioridad del espíritu ario aduciendo el siguiente ejemplo: «Quien dude de ello, no tiene más que comparar el noble relato grabado en la roca de Behistun por el ... (ario) Darío

con las rimbombantes inscripciones de autoglorificación de (semitas como) Asurbanipal o Nabucodonosor».[55]

Un racismo igualmente brutal es visible en la primera edición de la *Cambridge Ancient History,* publicada bajo la dirección de Bury y sus colegas en 1924. Concebida como modelo de la «nueva» historia «objetiva», como obra colectiva en la que cada experto se ocupa del campo concreto de su especialidad, enseguida logró convertirse en obra modélica, y posteriormente ese esquema de «Cambridge History» ha venido aplicándose a las regiones y culturas más diversas del mundo. La introducción de toda la *Ancient History* se halla dominada por el concepto de raza. En el primer capítulo, John Myres, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Oxford, ponía de manifiesto su posición, que se inscribiría en la tradición étnica niebuhriana de la historiografía antigua:

> Los pueblos antiguos entran en el escenario de la historia ... según cierto orden ... cada uno con los ropajes propios del papel que va a desempeñar ... La historia presupone la formación de dicho personaje ... en el camerino del pasado más remoto: y el esbozo que viene a continuación ... tiene por objeto ... describir cómo los hombres alcanzaron esas cualidades de constitución y temperamento ...[56]

Dando por válida la habitual concepción tripartita de las razas humanas, Myres define a «los mongoles» como «parásitos», «infantiles» y semejantes a «cuadrúpedos vistos por detrás» (!). Tras hacer esta alusión jocosa a su proverbial cobardía, Myres pasa a mayores y afirma que su psicología de grupo es un tanto «peculiar», pues no «da demasiado valor a la vida humana ... Inhumano casi en su apatía habitual, el mongol es capaz de desarrollar una brutalidad casi equina cuando se ve provocado por el pánico o los malos tratos».[57] Curiosamente los negros salen mejor librados, si bien se afirma que «el negro» posee «una mandíbula de aspecto casi carnívoro» y una «enorme fuerza física».[58]

En el capítulo dedicado a «los semitas», el profesor S. A. Cook refleja también la actitud habitual por aquel entonces. Puesto que eran fundamentalmente distintos de los arios, los semitas tenían que tener algo malo. Cook los acusaba de estar pasando siempre de un extremo a otro, del optimismo al pesimismo, del ascetismo a la sensualidad. Poseerían una gran energía, entusiasmo, agresividad y valor, pero carecerían por completo de perseverancia, lealtad cívica o nacional, y prácticamente no tendrían interés alguno por el valor ético de sus actos: «La fuente de sus actos es el sentimiento individual, no el sentido común, ni los proyectos ni el sentido moral».[59]

Resulta sumamente curioso el contraste existente entre los semitas «sin ética» de Cook y los semitas «morales» que sesenta años antes pintaba Renan. Se trataría, al parecer, de un reflejo del impacto producido por la incorporación de los árabes a la amalgama de los «semitas», y del temor a las hordas bolcheviques, mandadas por los judíos y seguidoras de un profeta hebreo llamado Karl Marx. Por otra parte, en cambio, Cook se hallaba más cerca de Re-

nan al afirmar que los semitas carecían de pensamiento discursivo: «En los profetas hebreos y en el Corán de Mahoma vemos entusiasmo, elocuencia e imaginación, pero no rigor lógico, pensamientos coherentes o comprensión global ... El pensamiento no avanza paso a paso, ni guarda la debida distancia ni es objetivo».[60]

Esta forma de pensar ha pervivido hasta mucho tiempo después de la segunda guerra mundial, y forma la base de la distinción establecida por el arqueólogo, historiador del arte y filósofo de la historia Henri Frankfort, entre el pensamiento «mitopoético» de los antiguos egipcios, los semitas y los «salvajes modernos», y el pensamiento «racional» de los griegos y demás europeos de época posterior.[61] Naturalmente, una distinción categórica de este estilo elimina prácticamente la enorme presencia que el pensamiento «mitopoético» tiene en la sociedad actual; pero, además, queda invalidada por la «precisión objetiva» alcanzada por los mesopotámicos y egipcios en las mediciones del tiempo y el espacio que realizaron, y por el importante papel que concedían en su vida a toda suerte de mediciones.

Pero volvamos a la visión que de los semitas da Cook en la *Cambridge Ancient History*. Según él, serían «intermediarios, habituados a copiar modelos extranjeros ..., a readaptar aquello que habían tomado de otros ... y a dejar una impronta propia en lo que después se encargaban de exportar».[62] Paradójicamente nos encontramos aquí con unos comentarios que curiosamente traen a nuestra memoria los ecos de la *Epinómide*, según la cual los griegos habían sabido «perfeccionar» todo lo que habían tomado de otras culturas.[63] Pero Cook ya no tenía esa concepción de los griegos —ni de los pregriegos. Para él, estos pueblos eran los autores de su propia cultura.

Las ideas básicas de los primeros especialistas que colaboraron en la *Cambridge Ancient History* resultan perceptibles en estos capítulos introductorios. Ponen de manifiesto que por entonces todo el problema giraba en torno a los prehelenos, y durante los años veinte tanto ellos como otros especialistas «modernos» se esforzaron denodadamente por descubrir el mayor número posible de datos en torno a esos prehelenos y a la relación que tenían con los helenos propiamente dichos. En esa misma década el gran erudito sueco Martin Nilsson empezó a demostrar los vínculos existentes entre la mitología griega clásica y la iconografía de las civilizaciones micénica y minoica. Una vez establecidos esos vínculos, le resultaba imposible seguir admitiendo las actitudes tolerantes propias de Evans y de la generación anterior respecto a los supuestos contactos mantenidos por minoicos y micénicos con Oriente Medio. Ahora resultaba inadmisible que hubiera habido contactos fundamentales a través del Mediterráneo oriental durante la Edad del Bronce. La dificultad que a semejante actitud planteaba el evidente parecido existente entre la arquitectura y las culturas materiales de Creta, Egipto y Siria resultaba insignificante comparada con lo que estaba en juego, que era nada más y nada menos que la integridad y pureza de la propia civilización griega.[64]

Ya hemos visto que desde finales del siglo XIX se había difundido mucho la idea de que la lengua o lenguas de los prehelénicos eran en cierto modo «asiá-

ticas» o anatólicas. Hacia los años 1920, sin embargo, a medida que empezaba a descifrarse el hitita y se disponía de más inscripciones lidias, licias y carias, costaba más trabajo sostener tal hipótesis, pues resultaba imposible encontrar en ellas paralelismo alguno con los elementos no griegos presentes en la lengua griega. No obstante, esa era, al parecer, la única línea que cabía seguir, y en 1927 se recurrió a ella en un intento por situar geográficamente a los prehelenos en un punto concreto. En un artículo que, siguiendo la nueva moda «científica» de la colaboración, escribieron un arqueólogo, Carl Blegen, y un filólogo clásico, J. Haley, se recuperaba una hipótesis del lingüista alemán Paul Kretschmer, según el cual había dos elementos toponímicos prehelénicos, *-i(s)sos* y *-nthos*, que podían relacionarse con los elementos *-ssa* y *-nda* presentes en Anatolia. Según ellos, todos los topónimos que tuvieran esos elementos corresponderían al antiguo estrato preindoeuropeo. Según otra tesis suya, la distribución de esos y otros topónimos griegos no helénicos correspondería a la de los asentamientos de comienzos de la Edad del Bronce, y semejante argumento parecía encajar perfectamente con la hipótesis que pretendía situar la invasión indoeuropea a comienzos del período intermedio de la Edad del Bronce.[65] (Posteriormente se ha llegado a la conclusión de que dicha invasión no se produjo en ese momento, sino que coincidiría con el salto arqueológico perceptible en las culturas materiales entre los períodos Heládico Antiguo II y Heládico Antiguo III.)

Los testimonios de correspondencias toponímicas y arqueológicas que ambos autores aportan no son precisamente definitivos. Hasta ellos mismos reconocían que los topónimos encajaban también perfectamente en el campo de la cultura micénica de finales de la Edad del Bronce.[66] Sus argumentos lingüísticos eran todavía más endebles. En primer lugar, los sufijos toponímicos suelen significar algo: en inglés, por ejemplo, tenemos *-ville*, «ciudad», *-ham*, «aldea», *-bourne*, «arroyo», *-ey*, «isla», etc. En cambio, las formas *-s(s)os* y *-nthos* hacen referencia a toda suerte de accidentes geográficos, lo cual sugeriría un origen heterogéneo. En segundo lugar, como ha indicado el moderno especialista en lenguas anatólicas E. Laroche, los sufijos *-ssa*, etc., pueden explicarse a partir del hitita o luvita, y no recurriendo al pregriego.[67] Claro que este argumento puede vencerse fácilmente si se ve una relación entre estas lenguas anatólicas y el pregriego, relación que, pese a las dificultades, no es imposible. Existe, sin embargo, un obstáculo insuperable puesto por Paul Kretschmer en una obra posterior a la aludida, aunque conocida, eso sí, antes de que Blegen y Haley publicaran su artículo. Se trata del hecho de que a menudo esos sufijos se encuentran unidos a raíces indoeuropeas.[68] Por consiguiente, aunque en algunos casos pudieran ser considerados muy antiguos, no cabría pensar que fueran indicios de la lengua y la cultura de la población egea anterior a la llegada de los griegos, de lengua indoeuropea.[69] Signo bastante revelador de la inconsistencia de los estudios de toponimia griega es el hecho de que, pese a estar lleno de errores de base, el artículo de Blegen y Haley se convirtiera en un clásico al que siguen haciendo referencia todos los interesados en tales materias.

El trabajo de Blegen y Haley ejemplifica muy bien la incapacidad de los

especialistas a la hora de enfrentarse al problema de los «pregriegos», y eso que era tanto lo que dependía de ellos. Si realmente hubiera sido de todo punto imposible que Egipto y Fenicia ejercieran una influencia decisiva en la formación de Grecia, por fuerza había que seguir concediendo una importancia esencial a estos «prehelenos», y así los últimos años veinte y los primeros treinta conocieron la intensificación de los ataques lanzados contra los fenicios. Para esa fecha el carácter no semítico de los minoicos era tan seguro que la antigua identificación entre minoicos y fenicios podía utilizarse según las líneas sugeridas por Bunsen y Curtius en el siglo XIX; ahora era posible afirmar que, cuando los mitos griegos aludían a los fenicios, se estaban refiriendo en realidad a los minoicos.[70]

El alfabeto domado: el ataque final contra los fenicios

El personaje dominante en el momento cumbre del modelo ario radical ha sido el arqueólogo norteamericano Rhys Carpenter, gran admirador de Julius Beloch y contrario al *espejismo oriental* durante toda su larga vida. Hacia 1930 estaban ya totalmente desacreditadas las leyendas relativas a los asentamientos fenicios en Grecia, y prácticamente habían sido desechadas todas las etimologías semíticas del vocabulario y de los nombres propios griegos. El único bastión que quedaba en pie era el alfabeto fenicio. Por mucho que el poeta y novelista Robert Graves jurara y perjurara que originariamente sólo podía ser ario, y que así intentaran demostrarlo los especialistas, lo cierto es que era imposible soslayar el hecho de que las letras griegas guardaban un enorme parecido con las semíticas, respondían a sonidos semejantes y, sobre todo, tenían unos nombres análogos: *alpha / ʾalep*, «buey»; *bēta / bêt*, «casa», etc. En la lengua cananea tardía los significados de esos nombres eran evidentes, pero en griego no querían decir nada.[71] Por consiguiente, aunque los nuevos especialistas hubieran podido rechazar los numerosos testimonios antiguos que afirmaban unánimemente que los griegos habían recibido el alfabeto de los fenicios, no habrían tenido más remedio que reconocer su origen semítico.

Según un buen número de obras antiguas que tratan este tema, la introducción del alfabeto habría sido obra de Dánao, llegado a Grecia procedente de Egipto, o de Cadmo, tirio de nacimiento. Y ello suponía que el acontecimiento habría tenido lugar a mediados del segundo milenio a.C. Sin embargo, hay un pasaje de Josefo, el famoso apologista judío, en el que este autor incluye un largo discurso antigriego con el único fin específico de atacar a este pueblo acusándole de falta de profundidad cultural. Pues bien, en él afirma que, al decir que habían aprendido las letras de Cadmo, lo único que pretendían los griegos era jactarse de su antigüedad, pues, en realidad, en tiempos de la guerra de Troya aún no sabían escribir.[72] Como cabría esperar, los helenistas románticos se sintieron muy satisfechos con la versión de Josefo, que les permitía justificar la imagen, tan cara a sus principios, de Homero como bardo analfabeto. En cualquier caso, la mayoría de los estudiosos tendían a admitir la versión casi

unánimemente aceptada por los antiguos, pues la autenticidad de las leyendas relativas a la fundación de Tebas por Cadmo no fue seriamente puesta en tela de juicio hasta finales de siglo.

Sin embargo, ni Reinach ni Beloch podían admitir una fecha tan antigua. Reinach retrasaba el período de transmisión hasta el siglo XIII o el XII a.C., época en la que, a su juicio, habría comenzado la influencia fenicia.[73] En cuanto a Beloch, proponía el siglo VIII como fecha para situar esos primeros contactos, y en apoyo de su tesis aducía cuatro argumentos. En primer lugar, aseguraba que no existían inscripciones griegas datables antes del siglo VII; en segundo, afirmaba que la única referencia a la escritura que aparece en Homero es bastante oscura, aunque es posible que el poeta y su público entendieran lo que quiere decir el concepto de lectura; en tercer lugar, sostenía que el camino que conduce de Fenicia a Grecia pasaba por Chipre, donde no se utilizó el alfabeto hasta época alejandrina; y por último, argumentaba que los nombres de las letras recuerdan a la correspondiente forma aramea, y no a la fenicia; por consiguiente, el alfabeto habría sido tomado de Oriente después de que el arameo se convirtiera en la lengua dominante en la zona, esto es, a finales del siglo VIII.[74]

Del carácter dudoso del primer punto de Beloch, el consabido argumento del silencio, hemos hablado ya en varios pasajes de *Atenea negra*, y más adelante seguiremos insistiendo en él. En cuanto al segundo punto, aunque Beloch y otros muchos especialistas de época posterior insistan en que las referencias homéricas carecen por completo de importancia, es indudable que Homero habla en una ocasión de los *sēmata lygra*, «signos funestos», que a todas luces son signos «escritos».[75] La falta de alfabeto en Chipre sería consecuencia de las condiciones existentes en la isla, lo cual significaría que ésta no habría sabido reaccionar como es debido en el momento en el que se produjera el paso del alfabeto de Oriente al mundo egeo. Pero, en cualquier caso, ello no nos da la menor indicación respecto a la fecha en la que se produjo esa transmisión. Por último, ya hemos dicho que Beloch no tenía conocimiento de ninguna lengua semítica, y se equivocaba de medio a medio al afirmar que los nombres de las letras griegas reflejan la pronunciación aramea. La presencia de *ō* en los nombres *iōta* y *rhō* denota un cambio fonético que tuvo lugar en cananeo, pero no en arameo.

En cualquier caso, las ideas de Beloch respecto al alfabeto no fueron nunca tomadas en serio por sus contemporáneos, y durante el primer cuarto del siglo XX el debate en torno a la fecha de introducción del alfabeto quedó todavía más en suspenso que el suscitado entre el modelo ario moderado y el modelo ario radical en general. Una causa probable de esa indecisión quizá fuera la relativa influencia de que gozaban semitistas y judíos en el campo de la epigrafía semítica, fundamental a la hora de proponer una datación seria. En última instancia, sin embargo, es indudable que la tendencia general consistía en retrasar lo más posible la fecha de transmisión, por los mismos motivos que habían llevado al modelo ario radical a alcanzar el poder; sin olvidar la costumbre «positivista», definitivamente establecida ya, de aspirar cada vez más

a presentar «pruebas», así como el deseo de adjudicar a la arqueología y a la historia antigua la exactitud que se consideraba propia de las ciencias de la naturaleza.

Esta tendencia a retrasar cada vez más la fecha de la transmisión del alfabeto llegó a su punto culminante en 1933, cuando el profesor Rhys Carpenter, arqueólogo que, según propia confesión, no tenía nada que ver con el mundo de la epigrafía, propuso como fecha de introducción del alfabeto en Grecia el año 720 a.C. aproximadamente. Para ello aducía un doble motivo: en primer lugar, que las letras griegas más antiguas eran bastante parecidas a las fenicias del siglo VIII a.C.; y en segundo, que no se habían encontrado inscripciones alfabéticas griegas anteriores a esa fecha, esto es, de nuevo «el argumento del silencio».[76] Esta datación tardía constituye uno de los tres intentos realizados por Carpenter de restar importancia a la introducción del alfabeto y de sembrar la duda en lo tocante a la probabilidad de que ese hecho fuera acompañado de otros préstamos culturales igualmente significativos. El segundo de esos intentos consistió en establecer una distinción categórica entre alfabetos consonánticos y alfabetos provistos de vocales. La invención de estas últimas se atribuía —a mi juicio equivocadamente— a los griegos.[77] Tras poner de manifiesto que, en su opinión, las vocales estaban por encima de las capacidades del pueblo semita, Carpenter aludía a «esa espléndida creación griega que son las vocales», adjudicando, pues, de ese modo a los griegos la invención del primer «verdadero» alfabeto.[78]

El tercer intento de Carpenter consistió en alejar lo más posible de la Grecia continental el lugar en el que se habría producido el préstamo. Primero propuso Creta, luego Rodas y posteriormente —aunque sería el sitio menos probable, por la razón aludida anteriormente, esto es: porque nunca utilizó el alfabeto— Chipre. Sin embargo, a finales de los años treinta, el arqueólogo sir Leonard Woolley demostró para satisfacción de Carpenter que en el siglo VIII había existido una colonia griega en Al Mina, en la costa de Siria, y sugirió que ese podría haber sido el lugar en el que los griegos habrían aprendido el alfabeto.[79] Pese a la poca consistencia de su tesis —y la absoluta falta de inscripciones griegas antiguas en setecientos kilómetros a la redonda— los helenistas y arqueólogos, incluido el propio Carpenter, aceptaron entusiasmados su conjetura y consideraron que Al Mina habría sido el lugar en el que se habría llevado a cabo la transmisión.[80]

¿Cómo es que Carpenter, que con tanta asiduidad había recurrido al fetiche de la exigencia de testimonios a la hora de precisar la fecha, se mostraba tan poco riguroso en lo tocante al lugar? Ante todo, porque, a su juicio, se correspondía más con el carácter «dinámico» de la cultura griega el hecho de llevar el alfabeto a la patria que el de recibirlo de manera pasiva. La segunda de las razones aducidas era mucho más retorcida. Su eminente sucesora en el campo de la epigrafía, la profesora Lilian Jeffery, resume así la cuestión:

> El segundo punto ha sido perfectamente explicado por el profesor Carpenter: sólo en un asentamiento bilingüe bien establecido y habitado por los dos pue-

blos, y no en un simple puesto comercial semítico situado de manera informal en cualquier punto del mundo griego, podían unos tomar el alfabeto de los otros.[81]

Esta imaginativa reconstrucción de los hechos da por sentado que la colonización «semítica» fue por principio más «informal» que la griega, afirmación que cuenta con escasos testimonios antiguos que la avalen, y sobre la cual conviene repasar la opinión de Bérard, que veíamos en las pp. 345-347 de la presente obra.[82] En cualquier caso, el hecho de insistir tanto en la pequeña escala de los asentamientos fenicios y en su carácter transitorio comportaba un importante aspecto ideológico: así tenía que ser, si se quería que Grecia siguiera siendo la quintaesencia de la cultura europea y la infancia racialmente pura del continente. Por si alguno se cree que estoy exagerando, repetiré por enésima vez el pasaje ya citado de Bury, escrito precisamente en relación con la transmisión del alfabeto:

> Los fenicios poseyeron sin duda alguna centros comerciales esparcidos aquí o allá por las costas y las islas; pero no hay motivo alguno para pensar que los cananeos se instalaran en suelo griego, o que introdujeran sangre semítica en la población de Grecia.[83]

La transmisión del alfabeto tenía que haberse producido forzosamente fuera de Grecia; de lo contrario, habrían sido precisos unos asentamientos fenicios en toda regla y, por consiguiente, una mezcla «racial».

Pero volvamos a la cuestión de la fecha de transmisión. ¿Por qué insistía tanto Rhys Carpenter en una fecha tan tardía como el siglo VIII, cuya falsedad podía ser fácilmente demostrada —y de hecho acabó siéndolo— gracias a ulteriores descubrimientos? La primera ventaja de semejante solución radicaba en que permitía explicar por qué un pueblo esencialmente «pasivo» como el fenicio había enviado sus naves hacia occidente. La razón sería que se habrían visto empujados por los asirios, que no empezaron a ejercer una influencia decisiva sobre la costa de Fenicia hasta mediados del siglo VIII. Ya hemos visto, al hablar de Movers y de Gobineau, que siempre era preferible vérselas con un pueblo sólo «parcialmente semita» como el de los asirios.[84] Y lo que es más, una fecha tardía significaba que, fuera cual fuese la influencia que los fenicios tuvieran sobre Grecia, ésta se habría producido no en el período de formación del país, sino tan sólo *después* del establecimiento de la *polis* y los comienzos de la colonización griega, instituciones que, de no ser así, habrían podido ser consideradas fenicias.[85]

En caso de que se pusiera en tela de juicio esta hipótesis, Rhys Carpenter no tenía el menor reparo en reconocer que la fecha tardía por él propuesta implicaba una rapidez inaudita de la difusión y la diversificación del alfabeto no sólo por todo el Egeo, sino además por Italia y Anatolia. El arqueólogo norteamericano respondía sin ambages:

Yo creo que es peor que absurdo. En mi opinión, es completamente contrario al espíritu griego y de todo punto impensable creer que [el alfabeto] pudiera haber estado un lapso considerable de tiempo en manos de este pueblo caracterizado por la intensidad de sus actividades en un estado de suspensión pasiva, es decir que fuera conocido, pero no utilizado. Lo cierto es que el clima griego es capaz de hacer milagros con un alfabeto joven: podemos casi verlo crecer.[86]

Dejando de lado la imaginería romántica del clima, el árbol, la juventud y el crecimiento, este pasaje da muestra del poder y la pervivencia de la tradición, presente ya en Humboldt, que deja en suspenso todas las leyes y analogías normales cuando han de aplicarse a los antiguos griegos, y que considera inapropiado, cuando no impropio, juzgarlos como cabría juzgar a cualquier otro pueblo.

Pero no todos los eruditos se dejaron llevar por la retórica de Carpenter. Hans Jensen, por ejemplo, el especialista en alfabetos de talante más moderado de todo el siglo XX, seguía abogando por una datación en torno a los siglos X u XI a.C.[87] Sin embargo, el único desafío directo a las tesis de Carpenter es el que lanzó el semitista norteamericano B. J. Ullman, quien en un artículo que Carpenter ni siquiera cita, había propuesto como fecha probable el siglo XII o incluso otra anterior. Ullman reconocía que muchas de las letras de los alfabetos griegos arcaicos derivaban de las formas visibles en las inscripciones fenicias o moabitas del siglo IX; pero, a su juicio, provenían de tipos mediorientales más antiguos, no de los de fecha posterior, con los que tanto parecido guardaban, e insistía en que un alfabeto es tan antiguo como lo sea su letra más antigua. Ullman recurría a las letras de la inscripción fenicia para la que se da una fecha más antigua —a saber, la del sarcófago de Aḥiram, rey de Biblos— afirmando que se parecían mucho a las del siglo IX a.C., y que, cuando los tipos de letra diferían, las más antiguas se aproximaban más a las formas griegas.[88]

Al intentar rebatir a Ullman, Carpenter adoptaba implícitamente la postura opuesta, esto es, venía a decir que un alfabeto es tan reciente como lo sea la última de las letras que se haya incorporado a él. Por tanto, se centraba en el caso de la K y la M, cuyas formas griegas se parecen a las fenicias de fecha más tardía.[89] Aunque de esa forma no respondía a los argumentos presentados por Ullman, éste no fue capaz de resistir el vigoroso estilo forense de Carpenter, el *Zeitgeist* claramente antisemita y la tiranía que los estudios clásicos ejercían sobre la filología semítica. Lo cierto es que los filólogos clásicos recibieron con entusiasmo las conclusiones de Carpenter, que venían a confirmar la creencia, firmemente arraigada en el corazón romántico de su disciplina, que consideraba a Homero —o a los posibles autores de los poemas homéricos— un poeta desconocedor de la escritura. Si bien el descubrimiento efectuado por Evans en Creta de textos escritos y la aparición de documentos procedentes de la Grecia continental en ese mismo sentido causaron algún desconcierto en el mundo de las clásicas, la verdad es que siempre cabía decir con bastante verosimilitud —aunque equivocadamente— que la escritura lineal se había extinguido al tiempo que se producía la destrucción de los palacios micénicos. La data-

ción tardía propuesta por Carpenter fue, por consiguiente, recibida con los brazos abiertos entre otras cosas porque dejaba bien sentada la existencia de una larga «Edad Oscura» de desconocimiento de la escritura durante la cual un Homero —o unos Homeros— de neta raigambre popular habría(n) podido cantar sus poemas con el típico vigor de los bárbaros del norte. Es curioso comprobar que durante esos mismos años veinte el profesor Milman Parry comenzó a estudiar la épica popular serbia con el fin de demostrar que la *Ilíada* y la *Odisea* podían haber sido compuestas sin intervención de la escritura.[90]

La confirmación por parte de Carpenter de la existencia de una «Edad Oscura» analfabeta e impenetrable suponía un nuevo aliciente para los partidarios del modelo ario. La ruptura de la continuación cultural que ello implicaba permitía no hacer caso de cuanto los griegos de las épocas clásica y helenística habían escrito en torno a su pasado más remoto. Y de esa forma quedaban completamente desacreditados no sólo el modelo antiguo, sino también el modelo ario moderado.

Siguiendo, pues, el espíritu de la época, los filólogos clásicos se dejaron vencer por Carpenter, quien en la década de 1930 lograba salir airoso donde —utilizando argumentos muy semejantes— Beloch había fracasado estrepitosamente hacia los años 1890. La mayor parte de los semitistas hicieron los arreglos pertinentes siguiendo las líneas marcadas por la disciplina hegemónica, si bien algunos —sobre todo los judíos— no se sintieron demasiado satisfechos. Ullman no se dejó convencer y, lo mismo que otros especialistas —particularmente el profesor Tur-Sinai de la Universidad de Jerusalén—, siguió pensando que el alfabeto griego no podía proceder de la Fenicia de la Edad del Hierro, sino que debía haberse originado a partir de una escritura cananea mucho más primitiva.[91]

Entre 1938 y 1973 no hubo nadie que se atreviera a desafiar seriamente la datación tardía de la transmisión del alfabeto a Grecia establecida por Carpenter. La derrota del alfabeto eliminaba el último obstáculo de consideración que impedía el asentamiento del modelo ario radical, de modo que cuando estalló la segunda guerra mundial los filólogos clásicos y los especialistas en historia antigua estaban convencidos de que sus disciplinas habían entrado al fin en la era científica. Expresado en términos actuales, se había establecido un nuevo paradigma. Ya no era «tolerable» que un «especialista» hablara de influencias egipcias o fenicias mínimamente significativas en la formación de Grecia. Quien se atreviera a hacerlo sería expulsado —caso de ser posible— de la comunidad académica, o al menos sería tachado de «chiflado».

10. LA SITUACIÓN DE POSGUERRA. LA VUELTA AL MODELO ARIO MODERADO, 1945-1985

Este capítulo nos sirve para cerrar el círculo. Al comienzo de este volumen expresaba mi preocupación por el presente, pero a partir de ahí he intentado dar la menor cabida posible a dicho sentimiento. Llegados a este punto, espero que el lector o la lectora verdaderamente interesado/a por el mundo actual obtenga alguna recompensa por el esfuerzo ímprobo que habrán significado para él/ella los nueve capítulos anteriores. Espero asimismo que hayan quedado convencidos de la importancia que para el mundo contemporáneo tienen la historia y la historiografía.

El presente capítulo contiene dos relatos. En mi opinión, el primero de ellos se encuentra a punto de llegar a un final feliz: se trata del movimiento, encabezado principalmente por estudiosos judíos, tendente a eliminar el antisemitismo de la historiografía del mundo antiguo y a otorgar a los fenicios el mérito que les corresponde por el papel decisivo desempeñado en la formación de la cultura griega. Según los términos empleados a lo largo de todo el libro, estos profesionales se hallan a punto de reimplantar el modelo ario moderado.

Sin detenerme demasiado en los factores de orden interno que presupone este cambio, puedo afirmar que, desde el punto de vista de los factores externos, para que los fenicios pudieran recuperar su reputación, eran necesarios dos requisitos que, afortunadamente, se han visto satisfechos. El primero consistía en la reincorporación de los judíos a la vida normal europea, y el segundo en la importancia que la cultura judía adjudica a las actividades intelectuales y el respeto por el mundo académico. El primero supuso la eliminación de las barreras del antisemitismo que imposibilitaban el reconocimiento de la labor de fenicios y cananeos; el segundo significa que, pese a lo reducido de su número, los estudiosos judíos interesados en estos temas pueden ejercer una gran influencia sobre el *statu quo* académico.

El segundo relato que contiene este capítulo 10 trata del rechazo de la tradición relativa a la colonización egipcia de Grecia durante la Edad del Bronce; y el fin de éste no parece que vaya a producirse todavía. Hay unos cuantos especialistas alemanes empeñados en reinstaurar la tradición de la colonización egipcia, pero en el mundo académico aún no existe un movimiento lo suficien-

temente amplio dedicado a limpiar la reputación del antiguo Egipto en este sentido. Por otra parte, los egipcios, a diferencia de los fenicios, carecen de unos paladines «naturales». Los actuales egipcios mahometanos muestran una gran ambigüedad en todo lo tocante al antiguo Egipto, agudizada aún más si cabe por el empleo que de su imagen hacen los corrompidos gobiernos prooccidentales con el fin de promocionar una idea no árabe del Egipto moderno. Quizá por esta razón —o acaso más bien debido a la aceptación del enorme poder que tienen los estudios occidentales—, los eruditos egipcios no se han atrevido a poner en tela de juicio las ideas ortodoxas en torno al papel desempeñado en el mundo por el antiguo Egipto ni a investigar la influencia que pudiera haber tenido en ultramar.

Los únicos que han salido en defensa del antiguo Egipto han sido pequeños grupos de negros norteamericanos o del África occidental. Pero incluso éstos se hallan mucho más interesados en demostrar que el antiguo Egipto fue realmente africano y negro, que en investigar la influencia que ejerció sobre Grecia. Y en caso de que se hayan interesado por esa influencia, su mayor atención se ha centrado en la transmisión de su cultura por medio de los griegos que fueron a estudiar a Egipto y en lo que, a su juicio, no fue más que el saqueo y la expropiación de la filosofía y la ciencia egipcias tras la conquista alejandrina.

A impedir la restauración de la faceta egipcia del modelo antiguo ha contribuido con más fuerza aún el hecho de que, a diferencia de los defensores de los fenicios, estos eruditos de raza negra casi nunca pertenecen al mundillo académico. La mayor parte de las obras escritas en torno a lo que G. G. M. James denomina el *Stoleh Legacy*, esto es, el conjunto de realizaciones culturales de los egipcios robadas por los griegos, han circulado únicamente entre pequeños círculos de amigos o han sido publicadas en ediciones reducidísimas, agotadas rápidamente debido al ansia del público interesado en ellas. Los universitarios, en cambio, no las consideran obras científicas propiamente dichas, de modo que ni siquiera son incluidas en los fondos de las bibliotecas. Buen ejemplo de ello es que yo me he pasado ocho años estudiando este tema sin que a mi conocimiento llegara la existencia de toda esta bibliografía.

Al tener conocimiento de ella, me sentí completamente desconcertado. Por una parte, la formación que había recibido me inducía a retroceder ante la falta de toda suerte de arreos académicos; por otra, veía que mi posición intelectual se hallaba más cerca de la bibliografía negra que de la historiografía ortodoxa.

A mi juicio, estos sentimientos resultan sumamente significativos. Seguramente habrá otros muchos estudiosos que se habrán visto turbados al descubrir el papel desempeñado por los fenicios en la formación de Grecia y los aspectos políticos que condujeron a negar su importancia, todo lo cual los habrá inducido a poner en tela de juicio no sólo el modelo ario radical, sino también el moderado. Y los cientos y cientos de discusiones que he tenido a este propósito, me han convencido de que ya no es posible mantener en público las objeciones ideológicas que hasta hace poco se ponían al modelo antiguo. Quizá en privado siga creyéndose en ellas, pero estoy seguro de que incluso esta actitud,

por muy frecuente que sea en la sociedad en sentido lato, no suele encontrarse en el mundo académico liberal.

Da la impresión, por tanto, de que el modelo ario se mantiene en buena parte gracias a su propia tradición y a la inercia universitaria. Desde luego no cabe infravalorar ninguna de estas fuerzas, pero lo cierto es que se han visto considerablemente mermadas debido a una serie de curiosos fenómenos internos que en conjunto vienen a demostrar que las civilizaciones de la Edad del Bronce estaban mucho más avanzadas y eran más cosmopolitas de lo que se pensaba, y que en general los documentos antiguos son mucho más fiables que muchas reconstrucciones de época reciente. Teniendo en cuenta las facetas internas y externas de todo este contexto, estoy seguro de que hasta el propio modelo ario moderado es insostenible y de que a comienzos del siglo XXI se volverá a implantar el modelo antiguo.

La situación de posguerra

La experiencia de la segunda guerra mundial y la divulgación del holocausto contribuyeron a quitar toda legitimidad al antisemitismo y al racismo, pero el nuevo valor de la igualdad racial aún tardaría mucho en institucionalizarse. En la práctica, tanto en la Europa septentrional como en los Estados Unidos el antisemitismo siguió dominando todos los estratos de la sociedad, incluido el mundo académico, pese al destacado papel desempeñado por los eruditos judíos que habían conseguido refugio en Gran Bretaña y en Norteamérica. Hasta finales de los años cincuenta o comienzos de los sesenta, numerosas universidades norteamericanas siguieron excluyendo a los judíos o imponiendo serias medidas restrictivas a su admisión.[1] La situación del antisemitismo en Gran Bretaña, como ocurriera en el período de entreguerras, resulta más difícil de describir, pero lo más probable es que no fuera muy distinta. En cualquier caso, desde finales de los años cincuenta los estudiantes y profesores judíos obtuvieron el libre acceso a las principales universidades. Este mismo proceso, como es natural, afectó al mundo de la filología clásica, de suerte que hacia los años setenta muchas de las figuras más destacadas de este campo eran judíos.

Los prejuicios raciales en contra de los africanos y los asiáticos constituían —y siguen constituyendo— una barrera más difícil de franquear. El Tribunal Supremo de los Estados Unidos no comenzó a actuar en contra de la discriminación racial legal hasta mediados de los años cincuenta, pero hasta los sesenta no se concedió el derecho de voto a la mayoría de los negros norteamericanos, aunque no en su totalidad, ni mucho menos. Esas reformas legales y políticas no supusieron, por lo demás, un gran cambio para la situación de los negros y de la población originaria del Asia meridional. Durante el período de constante progreso económico que se produjo entre 1945 y 1973 en los países industrializados, la situación material de algunos negros y de los emigrantes no europeos en general mejoró sensiblemente, pero las diferencias raciales siguieron siendo las mismas, si es que no empeoraron. Con la depresión de los años se-

tenta y ochenta tanto en Europa como en Norteamérica las pérdidas de la población no europea han sido mayores que las de los blancos, y además se han producido más deprisa.

La historiografía se ha visto también afectada por los acontecimientos ocurridos en el Tercer Mundo, que analizaré un poco más adelante. De momento, creo que puede afirmarse con toda justicia que la fundación del Estado de Israel y su expansión militar a partir de 1949 han contribuido a reducir el antisemitismo más que la divulgación del holocausto y las consecuencias del antisemitismo. Por lo pronto, en los blancos no produjeron la menor impresión ni la proclamación de independencia de la India en 1947 ni los «vientos de cambio» que empezaron a soplar en los años cincuenta, cuando a Gran Bretaña y a Francia les pareció conveniente conceder la independencia política a sus colonias tropicales. En cualquier caso, el neocolonialismo supo preservar el poderío económico de las metrópolis. Además, los graves problemas surgidos en los nuevos países y el tratamiento racista que les dieron los medios de comunicación sirvieron para mantener el dogma de que sólo los blancos son capaces de gobernarse por sí mismos. No obstante, más importancia tiene desde nuestro punto de vista el mantenimiento de la hegemonía cultural europea: por lo que a la manera de entender y enseñar la historia se refiere, no ha habido ningún cambio en absoluto. El «chovinismo europeo» denunciado por Victor Bérard ha seguido viento en popa. En plenos años sesenta, por ejemplo, la única asignatura dedicada al Tercer Mundo que se enseñaba en Cambridge para obtener el título de *Bachelor* en historia se llamaba «La expansión europea».

A pesar de todo, se han producido algunos cambios significativos. En primer lugar, el extraordinario apogeo económico del Japón, hecho al que vinieron a sumarse la reunificación de China y su transformación en gran potencia, que, a partir de 1970, ha venido siendo cortejada por Occidente como posible aliado contra los rusos. Durante los años treinta, Hitler había concedido a los japoneses el rango de «arios honoríficos», y esa consideración ha obtenido el reconocimiento general a partir de 1960. Durante los años setenta también los chinos han empezado a hacerse merecedores de tal honor, y cabría decir que los occidentales consideran a los asiáticos del Lejano Oriente sus iguales, aunque evidentemente sean en cierto modo distintos. También los hindúes han conseguido ser un poco más respetados a medida que el subcontinente iba recuperándose de los horrores de su partición. Por otra parte, también ha cambiado la imagen del romántico jeque árabe, y han surgido la del ufano príncipe del petróleo y la del «terrorista palestino». Se ha resucitado el viejo odio cristiano hacia el islam, ahora dirigido contra los árabes, y, frente a la admiración que en Europa suscitaban los persas durante el siglo XIX, hoy día se pinta al Irán islámico en tonos diabólicos. Por lo demás, a pesar de haber alcanzado la independencia, sigue en pie la idea de que África y los africanos de la diáspora no tienen solución, y los negros son considerados en general el grado más bajo de la humanidad.

Si he presentado esta lista tan cruel de estereotipos no es porque crea que la mayoría de los académicos están de acuerdo con ella —aunque evidentemen-

te hay algunos que lo están—, sino porque todos nosotros, excepción hecha de los musulmanes, pero no de muchos asiáticos y africanos, estamos hasta cierto punto influidos por ellos. Numerosos movimientos del Tercer Mundo, un ejemplo de los cuales sería el de la negritud, han aceptado el vano concepto europeo de que sólo los europeos son capaces de desarrollar un pensamiento analítico; como consecuencia de ello, muchos intelectuales negros o de color se han acostumbrado a negar su propia inteligencia analítica y han tendido a refugiarse en cualidades «femeninas» como son la idea de comunidad, el calor afectivo, la intuición o la creatividad artística...: justamente aquellas, mira por dónde, que Gobineau estaba dispuesto a reconocer a los negros. En otras palabras, no ha sido sólo a los gentiles de raza blanca a quienes ha venido bien admitir el mito del «milagro griego» y la consiguiente superioridad categórica de la civilización «occidental». No obstante, ha habido algunas voces disonantes en medio de tanta unanimidad y de ellas nos ocuparemos antes de concluir el presente capítulo.

Acontecimientos producidos en la filología clásica, 1945-1965

Incluso en pleno siglo XIX hubo algunos historiadores que tuvieron la prudencia de abrir una puerta al contenido de sus obras afirmando que los límites lingüísticos y raciales no siempre coincidían..., aunque, eso sí, luego continuaban como si fueran idénticos.[2] A partir de 1945 ese ha sido el único enfoque aceptable, y los especialistas han empezado a hablar invariablemente de las divisiones lingüísticas y no de divisiones raciales. Por otra parte, si el racismo quedó bastante maltrecho de resultas de la guerra, la ciencia salió vencedora de ella. Por consiguiente, con el paso del tiempo el modelo ario radical ha ido ganando legitimidad, pues prácticamente nadie ha puesto en duda que se trataba lisa y llanamente de la «verdad científica» a la que se había llegado gracias a la arqueología y demás métodos modernos. El modelo antiguo, en cambio, había dejado de ser concebido como una hipótesis coherente digna de ser tenida en cuenta, aunque sólo fuera para desecharla con fundamento, y se había convertido en un conjunto de leyendas ridículas que «hoy día nadie» podría tomarse en serio.

Los debates en torno a los períodos más antiguos de la historia de Grecia, expuestos siempre al apasionamiento más encarnizado, se inscribían casi exclusivamente en el marco del modelo ario radical. Particularmente intensa fue la discusión en torno a la datación de la llegada de los helenos a Grecia: hasta los años cincuenta hubo una importante minoría de especialistas que afirmaba, basándose en las leyendas relativas al «Retorno de los Heraclidas» y a la invasión doria, que los arios no se habrían dirigido al sur hasta finales de la Edad del Bronce. Aunque semejante teoría se vio totalmente desacreditada a raíz del desciframiento del lineal B por obra de Ventris, quien demostró que tras esta escritura se ocultaba ni más ni menos que la lengua griega, no han faltado algunos obstinados que han seguido sosteniendo esas mismas ideas hasta los años setenta.[3]

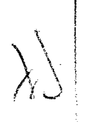
Según opinión unánime, este desciframiento ha constituido el acontecimiento interno más significativo que se ha producido dentro de este campo desde que se tuvo conocimiento de los hallazgos de Schliemann y Evans, y, como en el caso de Schliemann, ha sido obra de un aficionado. Michael Ventris, arquitecto de profesión, había intentado descifrar el corpus de textos escritos en lineal B como si de un criptograma se tratara, dando por supuesto que representaban alguna lengua de los misteriosos prehelenos. Sin embargo, en 1952 intentó ponerlos en relación con el griego y, al hacerlo, consiguió descifrarlos.

Pero ahora me gustaría volver a tratar un tema aludido ya en la Introducción. ¿Cómo es que estos descubrimientos de importancia decisiva fueron realizados por personajes ajenos al mundo académico oficial? En el caso de Schliemann, habría que contar con su ingenuidad y su fe en los autores antiguos, actitudes que por entonces se recomendaba evitar a toda costa a los estudiosos de la época. También Ventris hizo gala de gran «ingenuidad» al confrontar el corpus de textos escritos en lineal B con la lengua griega, y no con algún abstruso idioma anatólico apenas comprensible o con cualquier revoltillo de esos elementos «prehelénicos» que se creían encontrar en griego.[4] Para colmo, estaba el hecho de que el lineal B representaba la lengua griega en una forma extremadamente ruda, de suerte que interpretarla como verdadero griego significaba violar todas las sutilezas que los helenistas se habían pasado la vida entera intentando descubrir.

La idea de que ningún filólogo clásico habría sido capaz de hacer una cosa así se ve reforzada al recordar lo ocurrido con el silabario chipriota, utilizado en la isla de Chipre hasta el período helenístico para representar por escrito la lengua griega y casi idéntico al lineal B en su torpeza a la hora de reproducir la fonética griega. Los encargados de descifrarlo fueron George Smith, cuyos conocimientos de griego eran bastante escasos, y Samuel Birch, que, pese a ser un helenista competente, estaba dedicado fundamentalmente a la egiptología y a la asiriología, campos que le habían permitido familiarizarse con el tipo particularmente vago de relaciones requerido para un trabajo de esta naturaleza.[5] Esa tesis —es decir, la de que los helenistas son demasiado finos para llevar a cabo este tipo de trabajos, al menos en sus estadios iniciales— volverá a aparecer en el segundo volumen de *Atenea negra*, cuando intente determinar cuáles son los préstamos egipcios y semíticos presentes en la lengua griega mediante correspondencias que a la mayoría de los comparatistas les parecerían aceptables, pero que los helenistas encontrarían de una torpeza atroz.

Si tenemos en cuenta la amenaza que el trabajo de Ventris representaba para el profesionalismo, tanto más sorprendentes resultarán la rapidez y el entusiasmo con que fue acogido.[6] Ello quizá se explique en parte debido a su propio encanto personal; a la astucia demostrada al pedir la colaboración de un helenista serio y esencialmente conservador como John Chadwick, y en definitiva al descubrimiento en las últimas tablillas aparecidas de pruebas irrefutables que han venido a corroborar su interpretación. Por otra parte, no cabe duda de que, cuando se pusieron a estudiar la cuestión, los filólogos clásicos vieron que el nuevo descubrimiento podía venir en apoyo del modelo ario radical, pues am-

pliaba el ámbito temporal y geográfico del pueblo griego. No obstante, había algún que otro inconveniente. En primer lugar, la presencia del nombre del dios Dioniso en una tablilla escrita en lineal B. Según la tradición griega, Dioniso habría sido una divinidad de última hora, de modo que los helenistas habían venido afirmando invariablemente que su culto no había aparecido o, por lo menos, no se había desarrollado en Grecia hasta los siglos VII o VI a.C. Su aparición en un documento del siglo XIII volvía a situar las cosas casi en la fecha indicada por los autores antiguos, a saber el siglo XV a.C. En cualquier caso, la situación es bastante confusa y, aunque no ha habido nadie que niegue el testimonio, la mayor parte de los especialistas siguen sosteniendo las viejas ideas.



Más gravedad revestía, sin embargo, el hecho de que en lineal B aparecían nombres propios de raigambre semítica y egipcia, así como numerosos préstamos lexicales semíticos para designar productos presuntamente exóticos —especias, oro, etc.—, que desde los años veinte se creía que los fenicios habían introducido en Grecia después de su supuesta llegada al país a finales del siglo VIII. De nuevo en este caso, los helenistas no se dieron cuenta de la incongruencia de este hecho con el modelo ario radical hasta que los semitistas no les llamaron la atención. En general, cabe decir que el desciframiento del lineal B ha venido a reforzar el modelo ario radical y que ha servido de estímulo a los especialistas para seguir mirando al norte a la hora de explicar los orígenes de Grecia por medio de una invasión. Durante los años cincuenta se alcanzó un criterio unánime, y empezó así a pensarse que los protogriegos hablantes de una lengua indoeuropea habrían llegado a la cuenca del Egeo a finales del período cerámico Heládico Antiguo II, esto es, aproximadamente en 2200 a.C.

El modelo del origen autóctono

Los únicos especialistas que admiten la interpretación del lineal B como griego y al mismo tiempo rechazan esa idea de invasión helénica son aquellos que proponen lo que ellos llaman «el modelo del origen autóctono». Siguiendo la férula del viejo santón de la historia antigua en Bulgaria, Vladimir Georgiev, y de un arqueólogo eminente a la par que superaislacionista, Colin Renfrew, estos autores niegan que el indoeuropeo fuera llevado a Grecia procedente de una patria situada al norte del mar Negro. Por el contrario, sostienen que el protoindoeuropeo nunca pasó de ser más que un conjunto de dialectos hablados en general en la península de Anatolia y en los Balcanes, uno de los cuales habría sido el griego hablado en Grecia.[7] Este modelo se inscribe en el paradigma aislacionista o antidifusionista que ha venido dominando en la arqueología y la antropología desde los años cuarenta; según parece, este predominio tiene que ver con la reacción surgida contra el colonialismo, reflejo académico del cual sería indudablemente el difusionismo.[8] Sin embargo, los lingüistas y los filólogos clásicos suelen mostrarse menos dispuestos que estos otros estudiosos a abandonar el concepto de difusionismo, pues a menudo les proporciona una explicación satisfactoria de las relaciones existentes en el seno de una

familia lingüística conocida. Además, con frecuencia han recurrido al argumento irrebatible de que, si la difusión a través de la conquista y las migraciones ha desempeñado un papel fundamental en la historia de la que tenemos testimonio, no hay por qué suponer que a este respecto la prehistoria tuviera que ser distinta.

El modelo del origen autóctono supone una vuelta a las posiciones defendidas por Karl Otfried Müller allá por los años veinte y treinta del pasado siglo, antes de que se desarrollara plenamente el modelo ario. Pero, como en el caso de Müller, sus valedores se inscriben en los modos de pensamiento propios de los países europeos y septentrionales en general, y, si acaso, muestran una mayor hostilidad aún que los partidarios del modelo ario hacia las tradiciones relativas a la colonización de Grecia por pueblos del Oriente Próximo a finales del período intermedio de la Edad del Bronce. Pero al negar esta hipótesis y no contar con un sustrato prehelénico, el modelo del origen autóctono se queda sin poder explicar los elementos no indoeuropeos presentes en griego, punto flaco que naturalmente aprovechan los partidarios del modelo ario.[9] No obstante, probablemente debido a que su labor se inserta en el paradigma predominante en el mundo de la arqueología, los seguidores del modelo del origen autóctono no tienen reparo alguno en descuidar este aspecto, al parecer, crucial. Y como, lo mismo que el modelo ario, también esta escuela excluye la posibilidad de que existieran en Grecia asentamientos de pueblos del Oriente Próximo, el enfrentamiento entre uno y otro no afecta directamente al tema de que se ocupa *Atenea negra*, cuya atención se centra únicamente en el conflicto entre el modelo antiguo y el modelo ario.

Los contactos con el Mediterráneo oriental

Da la impresión de que hasta mediados de los años sesenta el odio hacia los fenicios fue haciéndose mayor, si cabe. Rhys Carpenter no dejaba de ejercer presiones en todos los frentes lanzando campañas con el fin de retrasar la fecha de la transmisión del alfabeto y de limitar el alcance de la colonización fenicia, y sus propuestas fueron en general bien recibidas.[10] Casi todo el mundo descartaba la posibilidad de que hubiera existido una colonización de Tebas. De hecho, la interpretación más claramente filoaria de la leyenda de Cadmo, la del erudito francés F. Vian, se publicó en 1963.[11] Muchos autores han seguido negando el alcance de los contactos existentes en el Mediterráneo oriental, o cuando menos, restándoles importancia; en 1951 el historiador inglés R. Meiggs no tenía reparos en escribir el siguiente párrafo en la revisión que realizó de la obra de Bury:

> Da la sensación de que existe un conjunto coherente de testimonios literarios que confirman la existencia de una estrecha relación entre micénicos y fenicios u otros pueblos semitas durante la Edad del Bronce. Por desgracia, esos testimonios son menos coherentes e irrebatibles de lo que parece ... Más serias, en cam-

bio, son las dudas, por lo demás cada vez mayores, respecto a si algún pueblo del Oriente Próximo llegó realmente a la cuenca del Egeo o al Mediterráneo occidental durante la Edad del Bronce.[12]

A medida que iban acumulándose los testimonios arqueológicos de los contactos entre el mundo egeo y el Próximo Oriente, iba afianzándose la hipótesis de que en su mayoría debían de ser fruto de la iniciativa griega: «... al término del período MM [Minoico Medio] II, y durante toda la última parte del segundo milenio, sólo los navegantes, mercaderes y artesanos de la Grecia micénica tienen derecho a reclamar el honor de haber creado los vínculos que unen al Egeo con Oriente».[13] Por los motivos señalados en los capítulos 8 y 9, da la sensación de que muchos semitistas no han tenido ganas de estudiar la historia de Fenicia, que hasta bien entrados los años sesenta ha seguido en manos de los filólogos clásicos y los filhelenos. En 1961, el profesor libanés D. Baramki resucitó la teoría —propuesta por Evans a principios de siglo y por Woolley hacia los años veinte y treinta—, según la cual cuanto de bueno habían llevado a cabo los fenicios se debía a la sangre aria que corría por sus venas; mientras que otro autor de formación clásica, D. B. Harden, en una obra suya publicada en 1962, *The Phoenicians*, admitía la idea del control micénico de los mares durante toda la Edad del Bronce.[14]

En vista de los nuevos hallazgos arqueológicos que han venido a confirmar esos contactos, y del hecho incontrovertible de que, según parece, el flujo de influencias siguió la trayectoria este-oeste, se han producido algunas reacciones no sólo en contra de las teorías que negaban la existencia de esos contactos, sino también contra aquellos que atribuían dichos contactos exclusivamente a la actividad de los griegos micénicos y de época posterior. El gran sabio norteamericano William Foxwell Albright, decano de los estudios semíticos hasta su muerte acontecida en 1971, proponía los siglos IX o incluso el X a.C. como fecha probable de la colonización fenicia.[15] El historiador australiano William Culican ponía de relieve en una obra sorprendentemente audaz el papel fundamental, la originalidad y la influencia de todo Oriente Medio durante el segundo milenio a.C., evitando, eso sí, cuidadosamente sacar a relucir el modelo antiguo y la cuestión de si los pueblos semitas occidentales tuvieron o no una influencia profunda y/o duradera sobre la civilización griega.[16]

Además, seguía despertando bastantes dudas el rechazo de las leyendas de Cadmo, que constituía el punto más débil del modelo ario radical. El gran filólogo clásico de ideología marxista George Thomson en 1949 y su colega R. F. Willetts en 1962 afirmaban que los cadmeos eran una tribu semítica que pasó de Fenicia a Creta y de allí a Tebas.[17] También durante los años sesenta, los historiadores libaneses D. Baramki y Nina Jidejian opinaban igualmente que había habido una colonia fenicia en Tebas, si bien afirmaban que dicho asentamiento debía haberse producido en la Edad del Hierro.[18] Algunos historiadores han ido más allá y han admitido la veracidad no sólo de las leyendas de Cadmo, sino también de las de Dánao. El filólogo clásico G. Huxley defendía esta tesis en su obra *Crete and the Luvians*, publicada en 1961; sin embargo,

como da a entender el título, demostraba estar más interesado por la relación con Anatolia, evidentemente más respetable, que por la mantenida con el mundo egipcio y oriental. Resulta asimismo curioso comprobar que el libro fue publicado a expensas del autor.[19] Un fenómeno mucho más sorprendente fue la publicación, apenas un año después, del capítulo dedicado a «La aparición de la civilización micénica» en la tercera edición del segundo volumen de la *Cambridge Ancient History*, obra del arqueólogo y helenista doctor Frank Stubbings.[20] En ese artículo, Stubbings se mostraba partidario del modelo antiguo en la medida en que defendía la idea de una invasión procedente de Egipto y del establecimiento de principados hicsos en suelo griego; afirmaba asimismo que tal interpretación contaba con el respaldo de ciertos testimonios arqueológicos recientemente descubiertos, que demostraban la existencia de influjos medio-orientales y egipcios en suelo griego a comienzos del período micénico.[21]

Otra arqueóloga y helenista, la profesora Emily Vermeule, de la Universidad de Harvard, ha ido aún más lejos y ha avanzado la hipótesis de que la civilización micénica mantuvo contactos con Egipto y Fenicia durante toda su existencia. En 1960, hablando de las causas de su hundimiento, decía lo siguiente:

> Evidentemente, no fueron los micénicos quienes desaparecieron, sino la civilización micénica. La fuerza de esa civilización dependía en buena parte de su fructífero contacto con Creta y Oriente, desde los tiempos de las tumbas de falsa cúpula [los primeros enterramientos descubiertos por Schliemann en Micenas]. Una vez roto ese contacto, la cultura micénica empezó a ir a la deriva, alcanzando tales cotas de esterilidad que se hace difícil reconocerla como tal.[22]

Pero hemos de recordar que estas opiniones nunca fueron —ni todavía son— las habituales. La mayor parte de los arqueólogos modernos y especialistas en la historia de la Grecia micénica británicos —Chadwick, Dickinson, Hammond, Hooker, Renfrew y Taylour, por ejemplo— afirman que la civilización micénica fue fruto de desarrollos indígenas. Los innegables préstamos culturales que Grecia tomó del Próximo Oriente y de África son considerados innovaciones introducidas por iniciativa griega: producto de los mercenarios, los mercaderes o incluso del turismo a Oriente Medio.[23]

Una vez excluida por completo la posibilidad de unas influencias egipcias o cananeas sobre la cultura y la lengua griegas, el mundillo académico ha podido recurrir a este «hecho» para atacar las hipótesis de invasiones fundadas en la tradición griega o en las analogías establecidas por los arqueólogos. El doctor Stubbings ha intentado eludir el problema al tratar de los hicsos:

> El hecho de que su llegada no fuera seguida de una egiptización aún mayor es perfectamente compatible con los datos que tenemos en torno a los hicsos en Egipto. En este país, sus aportaciones se redujeron a la introducción de nuevas técnicas y nuevos tipos de organización en el terreno militar y prácticamente a nada más; no representaron un movimiento de población masivo, sino que constituían más bien una casta de guerreros ... No introdujeron ninguna lengua nueva ...[24]

A mi juicio, este análisis de las repercusiones que los hicsos tuvieron en Egipto plantea serios problemas. Lo cierto es que directamente sabemos muy poco en torno al período de los hicoss en este país. A la larga, sin embargo, no cabe duda de que, pese al resurgimiento del nacionalismo y la cultura egipcios durante la dinastía XVIII, la época de dominación extranjera trajo consigo una transformación cultural importantísima. Según todos los indicios, el doctor Stubbings tendría razón al calificar a los hicsos de casta de guerreros; pero, al igual que los mongoles, que supusieron un vuelco de todas las culturas euroasiáticas, parece que los hicsos habrían tenido un papel formador desde el punto de vista cultural, por cuanto hicieron de correa de transmisión de las diversas culturas: pasaron la semítica a Egipto, la «minoica» y la egipcia a Grecia, etc. Este último país, en cambio, al carecer de la tremenda tradición cultural de Egipto, habría resultado mucho más susceptible a los cambios; por consiguiente, es probable que los hicsos tuvieran en general una influencia mucho mayor sobre el mundo egeo.

Por otra parte, desde el punto de vista historiográfico, la postura de Stubbings supone una vuelta a las tesis expuestas por Connop Thirlwall hacia los años 1830 y por Adolf Holm hacia los de 1880, a saber: las que pretenden que, aun admitiendo la posibilidad de que en Grecia hubiera existido una población egipcia y semita, el hecho carecería por completo de importancia, por cuanto a la larga no habría tenido ninguna repercusión. Pese a romper con el racismo más burdo del período 1885-1945, Stubbings, lo mismo que sus predecesores, rechaza rotundamente el modelo antiguo.

Los testimonios arqueológicos «recientemente» descubiertos en los que se basaba Stubbings no tenían fuerza suficiente para sacudir los cimientos, firmemente asentados, del modelo ario radical. Sin embargo, durante los años sesenta se ha producido una serie de hallazgos bastante significativos a la hora de ponderar la importancia relativa de Grecia y Oriente Medio en el Mediterráneo oriental. En 1967, el arqueólogo marino George Bass publicó un informe sobre la única nave de finales de la Edad del Bronce hallada en la región. Aunque aseguraba que este barco mercante, hundido a la altura del cabo de Gelidonya, al sur de Turquía, era de procedencia siria, Bass no llegaba a afirmar que ese simple hecho permitiera pensar que toda la navegación de aquella época había sido cananea. Sin embargo, este y otros testimonios le permitían deducir que el comercio oriental había tenido a todas luces una importancia capital durante el período final de la Edad del Bronce.[25] Esta actitud echaba por tierra la tesis, carente por completo de base, pero ampliamente aceptada, de que había habido una talasocracia minoica y micénica no semítica, y acabó de hundir el argumento utilizado por Beloch, según el cual las naves fenicias no habrían sido capaces de llegar al mar Egeo hasta el siglo VIII.

En 1963 y en los años sucesivos se encontraron en un estrato del Cadmeion o palacio real de Tebas que cabría datar hacia 1300 a.C. numerosos objetos procedentes de Oriente Próximo, entre ellos treinta y ocho sellos cilíndricos.[26] La mayoría de los arqueólogos se han mostrado sumamente cautos, pero la existencia de estos hallazgos en una ciudad tan estrechamente relacionada con Fe-

nicia según la tradición ha hecho resurgir, como es natural, la posibilidad de que las leyendas en torno a la figura de Cadmo contengan un fondo de verdad histórica. Ha contribuido asimismo a proporcionar dinamita para echar por tierra los aspectos antifenicios del modelo ario.[27] Por otra parte, también en los años sesenta la labor de los historiadores del arte y sus estudios en torno a los numerosos motivos y técnicas comunes a la zona de Oriente Próximo y al mundo egeo a finales de la Edad del Bronce han venido a demostrar la existencia de unos contactos muy estrechos; y, al parecer, la dirección que siguieron las influencias en la primera parte de este período habría sido, según todos los indicios, de este a oeste.[28]

Lo cierto es que curiosamente los arqueólogos del mundo griego clásico y egeo no se han mostrado abiertamente hostiles a estos trabajos.[29] Por otra parte, es indudable que los indicios arqueológicos de los influjos medio-orientales sobre el mundo egeo han sido en general infravalorados. Y que, por el contrario, las grandes cantidades de cerámica micénica halladas en los yacimientos del Próximo Oriente datables hacia finales del último período de la Edad del Bronce han sido interpretadas en buena parte como indicios de la presencia, cuando no de la colonización, griega de esta región.[30] Aunque Michael Astour y algunos semitistas críticos se muestran contrarios a esta idea, yo creo que, en efecto, según todas las apariencias, durante los siglos XIV y XIII hubo una influencia cultural griega bastante considerable sobre todo Oriente Medio. Sin embargo, a mi juicio, debe seguir llamándose la atención sobre el doble rasero que utilizan los expertos cuando afirman la importancia de estos influjos, mientras, por otra parte, niegan la existencia de influencias semítico-occidentales sobre el mundo egeo.[31]

LA MITOLOGÍA

Deberíamos subrayar que los helenistas se sienten menos a disgusto ante los testimonios de los contactos habidos entre ambas civilizaciones en el terreno de la cultura material, que ante los que afectan a los dos campos considerados más importantes, esto es, la mitología y la lengua. Por lo que a la mitología se refiere, ha habido dos formas de abordar los testimonios cada vez más numerosos del sorprendente paralelismo existente entre las versiones egeas y orientales de los mitos, sin salir, por supuesto, del modelo ario radical. La primera de ellas, y también la más satisfactoria, es el enfoque «antropológico», defendido por Karl Otfried Müller, y cuyos primeros representantes, a caballo del siglo pasado y el actual, fueron dos helenistas de la Universidad de Cambridge, James Frazer y Jane Harrison. Según dicho enfoque, esos paralelismos constituirían manifestaciones coincidentes de la psicología humana. La semejanza entre los mitos y cultos griegos y los de Oriente Medio podía así oscurecerse con el verdadero aluvión de obras dedicadas a estudiar el asunto que recogían paralelismos procedentes de todos los rincones del globo.[32] El otro enfoque es el mencionado ya en la p. 335, adoptado por los profesores Walcot

y West, y que consiste en atribuir la influencia oriental a indios, iranios, hititas, hurritas y babilonios, en orden descendente de preferencias.[33]

Existe un tercer método, seguido por el mitógrafo y helenista norteamericano J. Fontenrose, que combina los dos anteriores y postula la existencia de conceptos universales y de préstamos culturales realizados por vía terrestre.[34] Otro enfoque que intenta abordar los problemas planteados por los estrechos paralelismos existentes entre Grecia y la cultura semítico-occidental de Ugarit, consiste en postular la existencia de colonos griegos en esa ciudad siria, y la transmisión por parte de éstos a su país de origen de mitos y relatos semíticos.[35] En todos estos métodos, el truco está en explicar las analogías de cualquier modo excepto como pretende el modelo antiguo, es decir: aludiendo a la colonización egipcia y fenicia de Grecia.

La lengua

A lo largo del presente volumen he venido subrayando el hecho de que la lengua constituye el sanctasanctórum del modelo ario. Esta idea no sólo implica la creencia romántica en la lengua como expresión fundamental del espíritu irrenunciable de un pueblo, sino también el estatuto privilegiado que a ésta se le concede, al situársela en el corazón mismo de una disciplina académica. Condición *sine qua non* para efectuar la más mínima afirmación en este campo es el dominio de la lengua, y lo que determina el reconocimiento de los límites de la propia disciplina por parte de los estudiantes es mayormente el proceso de enseñanza de la lengua, necesariamente autoritario. Por consiguiente, aunque en el terreno de la cultura material es cada vez menos estricto el decreto de proscripción que pesaba sobre toda posible influencia de Oriente Próximo, y aunque en el de la mitología se ha dado también algún que otro paso hacia adelante, por lo que a la lengua se refiere, no es de extrañar que siga estando absolutamente prohibido admitir cualquier influjo afroasiático mínimamente importante. De nuevo en este terreno, los especialistas «respetables» atribuyen los elementos irremisiblemente «orientales» del vocabulario griego a fuentes indias, iranias, hititas, hurritas, babilonias, semítico-occidentales y egipcias, siempre en el mismo orden decreciente de preferencias.[36]

Sin embargo, dos especialistas norteamericanos con buenos conocimientos tanto de griego como de hebreo, Saul Levin y John Pairman Brown, caracterizados por su cautela y solvencia, han intentado sacar a relucir de nuevo la existencia de unos cuantos préstamos lingüísticos cananeos en griego. Los filólogos clásicos no se han hecho mucho eco de sus obras, pero, en cualquier caso, Levin ha sido desautorizado porque, según su teoría, las lenguas semíticas y las indoeuropeas tienen un parentesco genético, tesis excomulgada desde el momento mismo en que se implantó el modelo ario radical... y precisamente por los mismos motivos que llevaron a su creación.[37] Los trabajos de Brown, publicados principalmente en revistas de estudios semíticos, han sido desatendidos por completo.[38] En realidad, ese es el trato que tradicionalmen-

te se ha dispensado a los trabajos irreprochables desde cualquier punto de vista.

Por otra parte, el testimonio del lineal B ha obligado a reconocer que los préstamos léxicos admitidos por la totalidad de los especialistas datan de la Edad del Bronce. En cualquier caso, la obra dedicada a los préstamos semíticos del griego que mayor reconocimiento y más elogios ha obtenido ha sido un librillo del lingüista francés E. Masson en el que todos los préstamos confirmados se limitan a palabras que designan objetos materiales y que están atestiguadas en un pequeño corpus de inscripciones fenicias, excluyendo las que aparecen en ugarítico o en la Biblia.[39] De esa forma, el escaso número de préstamos admitidos se ha visto considerablemente reducido.

UGARIT

No obstante, estaba empezando a surgir una reacción en contra de estas actitudes filoarias. Antes de ocuparnos de ella, sin embargo, debemos examinar brevemente el fenómeno acaecido en el propio seno de la disciplina que más ha contribuido a debilitar la posición del modelo ario radical, me refiero al descubrimiento de la civilización ugarítica. Ugarit fue un puerto de la costa siria cuyas ruinas han sido cuidadosamente excavadas desde que fueron descubiertas allá por 1929. Casi inmediatamente, durante la primera campaña arqueológica, aparecieron grandes cantidades de tablillas de adobe en estratos datables en los siglos XIV y XIII a.C. Algunos de esos textos estaban en acadio, la lengua franca del último período de la Edad del Bronce; otros, en cambio, estaban en una escritura cuneiforme desconocida por entonces. Pero no tardó en ser descifrada, y tanta celeridad podría deberse a cualquiera de estas dos razones: en primer lugar, porque, a diferencia de otras escrituras cuneiformes, que son silábicas, ésta era alfabética; y en segundo lugar, porque la lengua en ella representada era una forma hasta entonces desconocida de semítico occidental muy cercana al cananeo.

Esta «nueva» lengua ha sido de gran utilidad para los lingüistas. La mayoría de los textos son de carácter económico y suministran unas informaciones valiosísimas en torno a la estructura y las actividades comerciales de un gran emporio. Otros se refieren a leyendas y ritos, y su importancia ha sido especialmente notable, debido a los sorprendentes paralelismos que muestran tanto con las narraciones bíblicas como con la mitología griega. Evidentemente, este hecho ha planteado serios problemas al modelo ario radical, cuya idea fundamental es la separación categórica entre griegos arios, por una parte, y orientales semitas, por otra.

LOS ESTUDIOS CLÁSICOS Y LA APARICIÓN DE ISRAEL

Los estudios helénicos no se han visto directamente afectados por la fundación y la expansión militar del Estado de Israel, aunque tales acontecimientos

han venido a demostrar de manera palmaria que los pueblos hablantes de cananeo no eran por principio incapaces de realizar conquistas ni de establecer colonias en ultramar. Por otra parte, el efecto más inmediato que han tenido sobre los especialistas en la historia de los judíos ha sido el de restringir el centro de interés de sus estudios, que se han centrado en Palestina, olvidándose en buena parte de la diáspora. Asimismo, se ha dado una tendencia cada vez más notable a destacar las diferencias y no las semejanzas entre los israelitas y sus vecinos, cananeos y fenicios, limitando, por tanto, considerablemente la posibilidad de realizar unos estudios comparativos de capital importancia.[40]

Indirectamente, la fundación del Estado de Israel ha tenido unas repercusiones decisivas. Por lo pronto, hizo revivir entre los judíos el orgullo por el judaísmo seglar, y además, al proporcionarles dos facetas de la propia identidad —la religiosa y la nacionalista seglar—, amplió el campo de maniobra en el seno de la tradición judaica. Algunos estudiosos han sabido utilizar esta nueva situación para proclamar su independencia y en el terreno que aquí nos interesa las dos figuras más destacadas, Cyrus Gordon y Michael Astour, trabajan en Norteamérica. Los dos son judíos plenamente conscientes de su condición, aunque no comulgan con las ideas oficiales de su religión y del sionismo. Al parecer, el principal motivo que se oculta tras la obra de Gordon es su afán de asimilación. Pero no se trata de la asimilación de eruditos como Reinach, cuya pretensión era que los judíos se acomodaran a la cultura cristiana o helénica. Según parece, la asimilación significa para Gordon una relación paritaria en la que ambas partes, conscientes y orgullosas de sus propias raíces, contribuyen a crear una civilización más rica.[41] Las ideas de Astour son bastante similares, pero, según parece, su obra contiene un elemento más fuerte de pansemitismos, además de mostrar cierta renuencia a admitir que los pueblos hablantes de lenguas indoeuropeas o los egipcios poseyeran dotes creativas.

CYRUS GORDON

Cyrus Gordon es un destacado lingüista y uno de los semitistas vivos más eminentes. Pese a los intentos de sus adversarios por superar su *Ugaritic Grammar*, esta obra pionera sigue siendo el manual clásico de la primera lengua semítica descubierta en el transcurso del presente siglo. Sin embargo, durante los últimos treinta años se ha mantenido al margen del mundillo académico y la mayoría de los especialistas lo consideran un chiflado. Ello se debe en parte a que sus pecados o errores no son de omisión —y no olvidemos que con este tipo de pecados la academia se muestra extraordinariamente indulgente—, sino de obra, considerados irremisiblemente graves. Por otra parte, sus intentos por demostrar la existencia de influjos fenicios o incluso judíos en América están tan lejos de la idea convencional de ciencia, que le hacen parecer ridículo. La originalidad de su obra hace que ésta pueda ser desechada con absoluto desprecio, y eso es efectivamente lo que ha ocurrido.[42]

Mucho más grave e inmediata era la amenaza que para el *statu quo* acadé-

mico suponían sus intentos de poner en relación las culturas semítica y griega. Para Gordon había dos puentes que las unían, a saber Ugarit y Creta, y así, basándose en las numerosas investigaciones sobre Ugarit que había realizado, publicó en 1955 una monografía titulada *Homer and the Bible*. La conclusión a la que llegaba era la siguiente: «Las civilizaciones griega y hebrea eran dos estructuras paralelas construidas sobre unos mismos cimientos característicos del Mediterráneo oriental». Pese al parecido que esta concepción tenía con las ideas expuestas por Evans a comienzos del presente siglo, los partidarios del modelo ario radical la encontraban de todo punto intolerable. Como dice el propio Gordon, su obra produjo las reacciones

> más encontradas: los autores de las reseñas se mostraron en unos casos tremendamente pródigos en alabanzas, y en otros fui blanco de toda clase de burlas. Pero ante todo quedaba de manifiesto una cosa: había dejado de ser un tranquilo estudioso al que los demás especialistas aceptaban como a un igual. Me había convertido en un sujeto que disturbaba la paz de la sociedad académica y al mismo tiempo en un autor cuyas obras y lecciones habían despertado el interés de un público más amplio.[43]

Como ocurriera con Victor Bérard cincuenta años antes, también en este caso se produjo una clara división entre la opinión de los profanos, con sus preferencias «de bulto» por las combinaciones simples y de gran alcance, y la de los especialistas, caracterizados por su excesiva «meticulosidad». Los profesionales necesitan temas bien delimitados, aislados, y que permitan la investigación individual y la «propiedad privada» del saber. Al reaccionar como lo hicieron ante Bérard y Gordon, los demás eruditos demostraban que se sentían amenazados precisamente a causa de la plausibilidad de los argumentos presentados en contra del *statu quo* académico.

Para un profano, la idea de que existieran unas relaciones estrechas entre la Grecia homérica, Ugarit y la Palestina bíblica resulta perfectamente plausible teniendo en cuenta su proximidad histórica y geográfica, sobre todo una vez que los nazis desacreditaron el principio que establecía la diferencia y la superioridad categórica de la raza aria. Para el profesional, en cambio, las cosas «no son tan sencillas», y los profanos, que ignoran los detalles de la situación recogidos por la bibliografía especializada, no tendrían ningún derecho a desafiar la autoridad de los expertos. Pero desgraciadamente, por mucho que a los académicos les guste que las cosas fueran así —pues de ello dependen su estatus profesional y hasta su propio medio de vida—, *lo que es evidente no siempre es falso* (!). A veces, con el paso del tiempo es posible afirmar que el público profano sabía más que los profesionales: ya he mencionado en la Introducción el caso de la deriva de los continentes.

Por lo que se refiere a Creta, el segundo punto de unión establecido por Gordon entre semitas y griegos, la cuestión resultaba todavía más inquietante. Animado por el desciframiento del lineal B llevado a cabo por Ventris, Gordon se aferró a la hipótesis —criticada en su momento, pero admitida en general hoy día— de que los signos de este silabario tenían el mismo valor fonético

que los de su antecesor, el lineal A, el sistema de escritura utilizado, cuando menos, por la civilización tardominoica.[44] Basándose en ese principio, Gordon logró leer en aquella primitiva forma de escritura varias palabras semíticas, además de distinguir el esquema de la frase semítica. Para ello, presumía que, como ocurre en el lineal B, el lineal A apenas distinguía entre oclusivas sonoras y sordas (esto es, entre */p/* y */b/*, */t/* y */d/*, */k/* y */g/*). Por lo que al vocabulario se refiere, recurría al semítico occidental y al acadio. Gordon publicó en 1957 los resultados preliminares de su interpretación del lineal A en una revista muy respetable, *Antiquity*; durante los años sesenta desarrolló sus ideas sobre el lineal A y sobre la interpretación semítica de otras inscripciones eteocretenses de época posterior escritas en alfabeto griego.[45] Los procedimientos adoptados por Gordon fueron considerados ilegítimos por casi todo el mundo, pero se vieron espectacularmente confirmados tras el descubrimiento en 1975 del eblaíta, lengua semítica occidental del tercer milenio a.C. Este dialecto combina arcaísmos acadios con rasgos atestiguados en ugarítico y cananeo.[46]

La obra de Gordon en torno a los paralelismos existentes entre Homero y la Biblia y la que dedicó al lineal A han sido consideradas «discutibles». Es curioso, sin embargo, que Gordon recibiera inmediatamente el apoyo de dos estudiosos surafricanos blancos «ingleses», hecho que cabe explicar, en mi opinión, aduciendo motivos ideológicos o ajenos a la disciplina. Si a partir de 1885 la mayor parte de los especialistas del norte de Europa y de Norteamérica no tenían el menor reparo en hacer gala de su antisemitismo, los afrikáners, debido a la tradición fundamentalista de su sociedad, sintieron siempre una mezcla de amor y odio por los judíos.[47] Esa mezcla de sentimientos se convirtió en antisemitismo debido a la sistematización de su racismo y a su alianza con el nazismo alemán.[48]

Por otra parte, los surafricanos «ingleses» no han podido nunca pasar por alto la amenaza que para ellos significan las poblaciones no europeas, de modo que han mantenido la ambivalencia hacia los judíos propia del siglo pasado. Además, concretamente necesitaban hallar una explicación satisfactoria de las gigantescas ruinas de piedra de Zimbabwe, que dan nombre al actual país. Antes incluso de que en los años sesenta la datación por radiocarbono demostrara que los restos pertenecían a los siglos XV y XVI, todo el mundo estaba convencido de que eran obra del pueblo shona, presente aún en la región. Pero semejante conclusión era inaceptable, pues los estereotipos raciales prohibían terminantemente pensar que los africanos pudieran llevar a cabo tales empresas, de modo que todos aquellos edificios fueron atribuidos a los fenicios.[49] Por consiguiente, en Suráfrica se conservó la actitud positiva hacia los fenicios propia de la época victoriana, y podría pensarse que este hecho fue un factor importante de la amplitud de miras demostrada por los helenistas surafricanos en todo este asunto.

No obstante, ambos estudiosos le retiraron más tarde su apoyo y adoptaron en lo relativo al lineal A unas posturas más ortodoxas, defendiendo la actitud agnóstica y el parentesco con las lenguas anatólicas. Semejante cambio de actitud debe ser interpretado a la luz de la violenta reacción que la idea del paren-

tesco semítico provocó entre los helenistas europeos, particularmente en John Chadwick, el antiguo colaborador de Ventris y decano de los estudios de micénico. Ni en su artículo sobre el lineal B para la *Cambridge Ancient History*, ni en su monumental obra *Documents in Mycenaean Greek*, menciona en ningún momento este autor las obras de Gordon acerca del lineal A, buena parte de las cuales fueron publicadas en revistas de reconocido prestigio. Lo curioso es que Chadwick afirma concretamente que toda omisión que pueda percibirse en su bibliografía «no debe ser considerada una crítica». En cualquier caso, la importancia de las hipótesis de Gordon —no sólo para la interpretación del lineal A, sino también por lo que a la naturaleza de la escritura, la lengua y la sociedad micénicas se refiere— hace que esa omisión resulte muy significativa.[50]

Al menos hasta la fecha, el destino de Gordon ha sido el de tantos otros autores radicales. Incluso ahora que empieza a derrumbarse el modelo ario radical, que Gordon se había saltado a la torera en los años cincuenta; que todo el mundo reconoce que a los signos del lineal A puede atribuirse el mismo valor fonético que a los del lineal B; que existieron lenguas semíticas «mixtas»; que en lineal A y en eteocretense había palabras semíticas y que no hay ninguna razón intrínseca que impida que estas lenguas sean semíticas, sigue negándose que lo sean y que Gordon merezca el menor crédito por haber sugerido semejante idea.[51]

Aunque por muchos conceptos podemos considerar a Gordon un paria académico, sus méritos como lingüista y como profesor han hecho que sus discípulos sean los mejor preparados de su generación y que en la actualidad constituyan la fuerza más importante de los estudios semíticos norteamericanos. Una de las lecciones que mejor han aprendido es lo caro que cuesta pasarse de la raya, y por eso sólo uno de ellos ha publicado un estudio sobre Creta.[52] No obstante, casi todos ellos se muestran básicamente de acuerdo con sus ideas y están convencidos de que se ha descuidado sistemáticamente el papel desempeñado por cananeos y fenicios.[53] Es indudable que su influencia contribuye a minar el *statu quo* académico y que en los Estados Unidos empieza a no ser aceptado el predominio, nunca puesto en tela de juicio hasta la fecha, de la filología clásica sobre la filología semítica.

ASTOUR Y SU *HELLENOSEMITICA*

A corto plazo, sin embargo, la repercusión de Michael Astour, colega de Gordon, ha sido mucho mayor. Astour vivió durante los años treinta en París, donde estudió con el semitista que descifró el ugarítico, el profesor francés Charles Virolleaud; este erudito estaba muy influido por Bérard y en privado admitía que las referencias a los fenicios contenidas en el mito de Cadmo respondían básicamente a la verdad. Entre 1939 y 1950, Astour fue internado en un campo de prisioneros soviético; hasta 1956 vivió en una ciudad de Siberia, donde, tras superar no pocas dificultades, logró en su tiempo libre proseguir sus inves-

tigaciones acerca de las relaciones greco-semíticas. En ese mismo año abandonó la Unión Soviética y se instaló en Polonia, donde un año más tarde tuvo conocimiento del primer artículo de Gordon en torno al lineal A. Poco después se trasladó a los Estados Unidos, donde Gordon le proporcionó un puesto de trabajo en el departamento que él mismo dirigía en el famoso *college* judío de Brandeis.[54] En 1967 publicó un libro titulado *Hellenosemitica*, que contiene diversos artículos de capital importancia en torno a los ciclos míticos de Dánao, Cadmo y los que él denomina «héroes sanadores», entre ellos Jasón y Belerofonte. En esos artículos intenta demostrar con todo lujo de detalles el parecido existente entre los mitos griegos, ugaríticos y bíblicos, no sólo en lo concerniente a la estructura narrativa, sino también a la propia nomenclatura; en este sentido sigue los pasos de Bérard, a quien de hecho supera.

Como ya he dicho, a finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta otros especialistas, como Fontenrose y Walcot, han señalado las clarísimas analogías de detalle que existen entre los mitos griegos y los del Oriente Próximo, sin dudar en ningún momento del carácter derivado de las versiones griegas.[55] Cabe, por consiguiente, preguntarse cómo es que la obra de Astour fue considerada tan irreverente. En primer lugar, resultaba escandalosa a nivel formal, por cuanto ponía en tela de juicio la jerarquía académica, reflejo del poder relativo que detentaban una y otra disciplina. Aunque los helenistas habían estudiado ya con anterioridad los paralelismos existentes entre la mitología oriental y la helénica, una cosa muy distinta y desde luego completamente inadmisible era que los orientalistas tomasen el nombre de Grecia en vano.

Además, a la obra de Astour podían presentársele numerosas objeciones en lo concerniente a su contenido. Estudiosos como Fontenrose y Walcot habían incluido en sus obras amplísimos panoramas de la mitología mundial —incluida la india, la irania, etc.— dando la preferencia, en la medida de lo posible, a las fuentes que consideraban menos dañinas. Por el contrario, Astour, al hacer derivar los nombres griegos de los semíticos, no sólo hollaba el terreno sacrosanto de la lengua, sino que además la cercanía del parentesco por él establecido entre semitas occidentales y griegos resultaba enormemente inquietante. Por si fuera poco, dos de los ciclos míticos que estudiaba —el de Cadmo y el de Dánao— tenían que ver con la colonización de Grecia por pueblos procedentes de Oriente Medio, y justificaba con argumentos bastante verosímiles que podían contener un fondo de verdad histórica. La sección cuarta de los *Hellenosemitica* era todavía más provocativa, pues afectaba a la sociología del conocimiento, hasta el punto de que el panorama que en ella se nos presenta de la historia y la ideología de los estudios de filología y arqueología clásica ha proporcionado la base de todas las obras publicadas posteriormente sobre este asunto, incluido el presente volumen. Con su actitud, Astour inyectaba una dosis de relativismo en un terreno que hasta la fecha había sido impermeable a las fuerzas del probabilismo y la incerteza, elementos que habían logrado transformar el talante de otros campos del saber ya a finales del siglo pasado.

Astour ha demostrado —dicho sea con el debido respeto para Ruth Edwards y demás— que entre la mitología griega y la semítica occidental existen unos

vínculos esenciales.[56] Pero, evidentemente, eso no es más que una parte de su objetivo global. Al igual que Movers y otros eruditos de mediados del siglo pasado partidarios del modelo ario moderado, Astour opina que el cuadro de las colonizaciones que ofrece el modelo antiguo es sustancialmente correcto, si exceptuamos que este último atribuía a los egipcios lo que en realidad fueron conquistas de los semitas occidentales. En general afirma que «no sólo se hablaba fenicio en varios lugares de la Grecia micénica, sino que la civilización micénica en su totalidad era en el fondo una cultura periférica del antiguo Oriente, o lo que es lo mismo su extensión más occidental».[57]

Aunque pone de manifiesto la presencia de préstamos lexicales en lineal B, demostrando así que hubo una influencia semítica bastante significativa antes del siglo XIV a.C., Astour no busca más ejemplos en otros estadios del desarrollo de la lengua griega. Además, nunca ha tenido en cuenta la posibilidad de que se hubiera dado una influencia cultural egipcia; ni la de que hubiera un influjo general del Oriente Próximo que explicara la mayor parte de los elementos no indoeuropeos de la lengua griega, de los topónimos y la nomenclatura mitológica, y que, por consiguiente, eliminara la necesidad de postular un hipotético sustrato prehelénico. En cualquier caso, lo cierto es que Astour ha supuesto un cambio definitivo en toda la historiografía del Mediterráneo antiguo.

Los *Hellenosemitica* han tenido un éxito sin precedentes. Las reseñas de la obra, sin embargo, han sido tan hostiles que Astour ha dejado de investigar sobre este asunto. A la cabeza de los críticos se ha puesto uno de los pocos especialistas dotado de los conocimientos necesarios para rebatir sus teorías, a saber J. D. Muhly, arqueólogo norteamericano conocedor del griego y el acadio. Según Muhly, «los *Hellenosemitica* son una verdadera decepción. En vez de hacer un tratamiento nuevo del problema, basado en los riquísimos materiales recientemente descubiertos, el autor presenta a los lectores un plato recalentado de las teorías de Bérard».[58] Por lo que a las relaciones entre Grecia y Oriente Medio durante la Edad del Bronce se refiere, a juicio de Muhly, Astour no demuestra nada. Según afirma, al atacar los excesos antifenicios de estudiosos de finales del siglo pasado como Beloch, lo único que hace Astour es construir un monigote, cuyas tesis no tienen nada que ver con las de los helenistas modernos. No obstante, la fuerza de sus argumentos queda debilitada cuando dice: «No tengo la intención de defender las ideas absurdas que algunos eminentes helenistas han publicado y *siguen publicando* en torno a las civilizaciones del Próximo Oriente» (las cursivas son mías).[59]

Deberíamos tener muy en cuenta la segunda de las afirmaciones de Muhly, pues no olvidemos que Beloch sigue gozando de un gran respeto en ciertos ambientes de la filología clásica, y que entre el antifenicismo de finales del siglo pasado por él representado y el de Rhys Carpenter, en plenos años cincuenta, no hay mucho donde elegir.[60] Por otra parte, Muhly tiene razón a todas luces cuando afirma que la mayor parte de los helenistas modernos no comparten el racismo y el antisemitismo endémicos entre sus maestros o entre los maestros de sus maestros. No obstante, pretende hacernos comulgar con ruedas de molino y que tomemos por cierta la idea, totalmente inverosímil, de que el mo-

delo ario radical surgió puro y sin contaminación del *Zeitgeist* en el que se formó o de las ideas —consideradas hoy día de todo punto inaceptables— de quienes lo crearon.

Tres años más tarde, en 1970, Muhly volvió a la carga con un artículo titulado «Homer and the Phoenicians». En él afirma, siguiendo las líneas marcadas por el saber convencional a las que hemos aludido al comienzo del presente capítulo, que no existe prueba arqueológica alguna que demuestre la presencia de los fenicios en el Mediterráneo antes del siglo VIII a.C., y que los objetos de origen oriental hallados en los estratos correspondientes a la Edad del Bronce no serían sino la pacotilla traída por los griegos que hubieran prestado servicio como mercenarios o que se dedicaran al comercio, o meros *souvenirs* turísticos. Según él, los fenicios de Homero corresponderían a los de la época del propio Homero, a quien sitúa en el siglo VIII, y, por lo tanto, no serían contemporáneos de la guerra de Troya o de finales de la época micénica. Así pues, Muhly sostiene apasionadamente los argumentos de Beloch y Rhys Carpenter, afirmando que la influencia fenicia sobre Grecia habría sido bastante superficial y de fecha tardía.[61] Más adelante volveremos a tratar este cambio de ideas totalmente parcial que ha tenido Muhly en los años ochenta.

¿UN SUCESOR DE ASTOUR? J. C. BILLIGMEIER

Aunque Astour no ha tenido una repercusión inmediata en el mundo de la filología clásica, su obra ha tenido algún eco entre los especialistas en historia antigua. En 1976, la Universidad de California, Santa Barbara, aprobó una breve tesis doctoral presentada por J. C. Billigmeier y titulada *Kadmos and the Possibility of a Semitic Presence in Helladic Greece*. En realidad, el trabajo era mucho más audaz de lo que su título daba a entender, pues no sólo reconocía la validez de los trabajos de Astour en torno a las leyendas de Cadmo y Dánao, sino que iba más allá y se mostraba favorable a admitir las tradiciones relativas al origen egipcio de Dánao. Billigmeier recogía varias de las etimologías semíticas admitidas para numerosos vocablos y topónimos griegos, y sacaba otra vez a relucir algunas de las que habían sido desechadas durante el siglo XIX.[62]

Siete años más tarde, en 1983, se anunció que una pequeña editorial holandesa iba a publicar en forma de libro la obra de Billigmeier. Lo cierto es que a última hora se retiró el libro prometido y desde entonces no se ha sabido nada más de él. Sin conocer los detalles del caso, no cabe hacer ninguna afirmación definitiva, pero, por otra parte, el hecho parecería ajustarse bastante bien a lo que sería la práctica habitual, consistente en «desanimar» a los editores para que no publiquen libros que defiendan esta herejía académica en particular.[63] Saul Levin, por ejemplo, dice:

> La búsqueda de un editor bien dispuesto resultó más ardua y más lenta que el propio trabajo de investigación, y tan desagradable como entretenido resultó

este último. La experiencia me ha enseñado a tener que esperar un año o más para recibir, como mucho, una carta en la que se rechaza mi oferta, acompañada, en el mejor de los casos, de una breve nota explicativa.[64]

Esta descripción de los hechos vale también para lo que me ha ocurrido a mí, y no olvidemos que Cyrus Gordon ha publicado sus últimos libros en una pequeña editorial, propiedad de un familiar suyo. Ruth Edwards, de quien paso a ocuparme en la siguiente sección, da las gracias a su editor «por decidirse a publicar la presente obra en unos momentos, por lo que parece, bastante difíciles».[65] Este estado de cosas demuestra hasta qué punto el control de las editoriales universitarias y la influencia decisiva que ejercen sobre las comerciales permiten a los defensores del *statu quo* académico «mantener el nivel», como ellos dirían, o, en otras palabras, reprimir a cuantos se oponen a las ideas ortodoxas.

Intento de solución de compromiso: Ruth Edwards

No ha habido ningún filólogo clásico que haya visto la utilidad —¿o acaso hemos de decir que haya sido capaz?— de realizar una defensa en toda regla de sus posiciones frente a los desafíos lanzados por Gordon y Astour. Lo que, en cambio, sí que ha habido es una persona dispuesta a llegar a una solución de compromiso que permitiera incluir en el acervo de los estudios «respetables» los aspectos más positivos de las investigaciones llevadas a cabo por los semitistas. Se trata de la doctora Ruth Edwards, discípula del doctor Stubbings, cuya creencia en las conquistas de los hicsos hemos mencionado en la p. 373. La doctora Edwards concluyó su tesis en 1968, pero su libro no se publicó hasta 1979. Su obra, titulada *Kadmos the Phoenician*, tiene una importancia capital para el asunto que estamos tratando.

La doctora Edwards muestra una actitud crítica hacia Astour. Arremete sin piedad contra los vínculos establecidos por este autor basándose en los paralelismos mitológicos porque, según dice, muchos de esos vínculos carecen de consistencia; porque se basan en lecturas dudosas de textos ugaríticos; porque datan de períodos muy distintos; sencillamente porque responden a motivos de carácter folklórico perfectamente habituales.[66] Se muestra asimismo escéptica respecto a las etimologías propuestas por Astour, debido a la inevitable vaguedad que comporta el trabajar con los alfabetos semíticos occidentales, de carácter puramente consonántico. Por otra parte, se muestra igualmente severa con los críticos de las fuentes que niegan la antigüedad de las leyendas de Cadmo y Dánao: al no haber ningún autor griego de las primeras épocas que las contradijera, señala la doctora Edwards, los críticos de las fuentes sólo podían basarse en el dudoso «argumento del silencio». Y a continuación demuestra que, efectivamente, las leyendas relativas a la colonización fenicia son muy antiguas.[67]

En general, la doctora Edwards sostiene que habría que tratar a todas las

leyendas con una cautela extrema, y que, en la medida de lo posible, no se deberían tener en cuenta los motivos folklóricos más corrientes. De lo que, en cambio, está convencida es de que las leyendas de Cadmo y Dánao contienen elementos micénicos auténticos y, además, admite, con Astour, que los testimonios de las leyendas no tienen un carácter más subjetivo que los procedentes de otro tipo de fuentes. Según dice literalmente:

> A veces, los que nos incitan a no hacer caso de las leyendas y a centrar nuestra atención en esas otras fuentes parecen suponer, quién sabe por qué, que son más *objetivas* que las tradiciones. Pero debemos subrayar que la arqueología, la lengua y los documentos escritos son objetivos únicamente dentro de unos límites muy restringidos; en realidad, sólo lo son en la medida en que se refieren a la mera observación y descripción de los datos. En cuanto pretenden ser una interpretación, entra en juego el elemento subjetivo. Y vale la pena demostrar este hecho en lo concerniente a la arqueología: un mismo grupo de objetos, un mismo nivel de destrucción, pueden ser interpretados de forma muy distinta por distintos arqueólogos. Además, las interpretaciones arqueológicas tienden a seguir determinadas modas. Así, por ejemplo, durante la primera parte del presente siglo, los estudios sobre la prehistoria de Gran Bretaña acostumbraban a recurrir a las invasiones para explicar algunos cambios habidos en la cultura material; hoy día esas ideas han sido en general abandonadas en beneficio de otras que pretenden explicar los hechos a partir de los desarrollos indígenas. De igual modo, por lo que a la prehistoria de Grecia se refiere, podemos ver cómo hacia 1890 muchos grandes logros de la Edad del Bronce solían interpretarse como obra de los fenicios o de otros pueblos orientales ... cómo poco después casi todo el mundo admitía la hipótesis cretense, y cómo en la actualidad suele destacarse por lo general el carácter independiente de la Grecia continental. Las otras fuentes, pues, no son de por sí objetivas *de cara a la reconstrucción de la prehistoria*; se hallan sometidas al mismo tipo de limitaciones que la tradición legendaria. El estudioso de la prehistoria se ve abocado siempre a trabajar con unos materiales imperfectos y ambiguos y nada tiene ... de absurdo o descabellado por principio utilizar los testimonios legendarios, siempre y cuando se sea consciente de lo que se está haciendo.[68]

Así pues, al tiempo que reconoce que las leyendas de Cadmo —y, por consiguiente, también las de Dánao— poseen un fondo de verdad histórica, la doctora Edwards no sabe con seguridad si se refieren a la colonización de los hicsos del siglo XVI o a los asentamientos comerciales del siglo XIV. Cree asimismo que las leyendas permiten hablar de la fundación de Tebas por Cadmo, procedente o bien de Creta o bien del Próximo Oriente, aunque ella muestra su preferencia por esta última alternativa.[69] Pero, por otra parte, siguiendo a su maestro, el doctor Stubbings, y la «tradición de Thirlwall», según la cual «poco importa que hubiera o no invasiones semíticas», la doctora Edwards pone de manifiesto que de lo único de lo que casi tiene la certeza es de que no hubo una emigración a gran escala a Grecia:

> Si en la Grecia micénica se hubieran producido unos asentamientos *a gran escala* de población oriunda de Oriente, cabría esperar o bien que los testimonios arqueológicos conservaran más rastros específicos suyos, o bien alguna noticia de ellos en los documentos orientales. Pero carecemos de ese tipo de testimonios, y los materiales lingüísticos no nos suministran muchos datos en los que basarnos, pues —con el respeto de Astour— los semitismos existentes en griego son relativamente escasos y pueden ser explicados como préstamos léxicos.[70]

Nótese la utilización del «argumento del silencio» en lo tocante a los materiales arqueológicos y la circularidad del argumento lingüístico, que en cierto modo viene a decir: «No tiene sentido buscar etimologías orientales para las palabras griegas, pues no existen testimonios de que hubiera unos contactos importantes entre ambas culturas. Y al haber tan pocos préstamos léxicos, es imposible que existieran unos contactos demasiado significativos ...».

Lo cierto es que, pese a toda su cautela y su afán por mantenerse a distancia de Gordon y Astour, es indudable que Ruth Edwards ha recibido una profunda influencia de estos dos eruditos. Y resulta curioso comprobar que Billigmeier, que no tenía ningún conocimiento de la tesis de Edwards, llevó a cabo sus investigaciones siguiendo más o menos las mismas líneas. En conjunto, estos dos trabajos me sugieren que el modelo ario radical se está viniendo abajo. Tanto Edwards como Billigmeier admiten claramente que el antisemitismo propio de la época llegó a afectar a toda la historiografía relativa a los fenicios. Por otra parte —y la doctora Edwards sigue en este sentido los pasos de su maestro, el doctor Stubbings—, ambos investigadores sostienen que las leyendas constituyen una fuente de información sobre la prehistoria perfectamente válida.

El retorno de los fenicios de la Edad del Hierro

Si, por un lado, Astour y sus sucesores han contribuido a resucitar a los fenicios o cananeos de la Edad del Bronce, ha habido también algún que otro intento de volver a situar a los fenicios en el Egeo de comienzos de la Edad del Hierro. En dos artículos suyos titulados «Sanctuaires d'Hercule-Melqart: contribution à l'étude de l'expansion Phénicienne en Méditerranée», publicados en 1967, el helenista belga D. Van Berchem demostraba la extensión, la profundidad y la antigüedad de los influjos fenicios en el Mediterráneo a comienzos del primer milenio a.C.[71] Posteriormente, en 1979, ha aparecido una obra de mayor envergadura en torno a la expansión fenicia realizada por otro estudioso belga, el profesor Guy Bunnens. Este autor ha sabido combinar la tradición filofenicia francófona de Bérard con la conciencia de la propia labor académica típica de los años sesenta y el análisis político de los estudios clásicos iniciado por Astour.[72]

Hacia 1980 se había contagiado de estas actitudes incluso la Universidad de Pennsylvania, feudo de J. D. Muhly. La tesis de uno de sus discípulos, P. R. Helm, incluye una lista de los numerosos testimonios arqueológicos descubiertos recientemente que indican la presencia de fenicios en el Egeo ya en

pleno siglo X a.C. Y en un párrafo que da muestras de las dificultades que para un estudiante supone llegar a unas conclusiones que van en contra de las opiniones rígidamente sostenidas por su maestro, dice:

> Con todo esto no pretendemos dar a entender que para describir la situación existente a comienzos de la Edad del Hierro haya que resucitar la teoría del monopolio marítimo del Oriente Próximo, rechazada como modelo del comercio egeooriental de finales de la Edad del Bronce. Ni tampoco proponemos volver a «los días en que los especialistas veían por todos los rincones del Egeo del siglo VIII mercaderes fenicios que llevaban sus productos a Grecia y enseñaban a los griegos las artes supremas de la civilización», aunque ahora se les llame «chiprofenicios». Existen abundantes testimonios que demuestran que durante este período Atenas y otros estados griegos se ocupaban de forma regular en empresas marítimas. *Lo que queremos decir es que el comercio oriental estaba en buena parte, si no exclusivamente, en manos de mercaderes de Chipre (y probablemente también procedentes de las costas del Próximo Oriente)* [en otro pasaje, el autor dice que los productos chipriotas eran «en realidad de origen fenicio»], *que comerciaban regularmente con las ciudades del Egeo suroriental y ocasionalmente con las Cícladas, Eubea y el Ática.* [Las cursivas son mías.][73]

Pues bien, a mediados de los años ochenta el propio Muhly ha empezado a cambiar de postura. En un artículo publicado en 1984 —y forzado evidentemente por los testimonios arqueológicos— reconoce la existencia de unos enormes influjos de Oriente Medio sobre la Grecia micénica.[74] Sin embargo, pese a este cambio radical y a las conclusiones de Helm, mantiene obstinadamente su postura por lo que al problema de la presencia fenicia en el Egeo a comienzos de la Edad del Hierro se refiere.[75]

Naveh y la transmisión del alfabeto

No es de extrañar que la «rebelión» de los semitistas haya triunfado principalmente al enfrentarse al punto débil del modelo ario, es decir, al alfabeto; y ya hemos visto que los ataques dirigidos en los años cincuenta y sesenta contra la versión radical del mismo se hallaban relacionados a todas luces con la seguridad en sí mismos que habían alcanzado los judíos tras la fundación del Estado de Israel. Además, por lo que al alfabeto se refiere, el desafío llegó precisamente de este país. Durante los años cuarenta, el semitista y epigrafista profesor S. Tur-Sinai, de la Universidad de Jerusalén, mostró una y otra vez su disconformidad con la datación extremadamente tardía propuesta por Rhys Carpenter; pero en 1973 se ha abierto una nueva vía con la publicación de un artículo interesantísimo titulado «Some Semitic epigraphical considerations of the Greek alphabet», obra de un arqueólogo metido a epigrafista, Joseph Naveh.[76] Basándose únicamente en materiales epigráficos, Naveh sostiene que la indecisión en la dirección de la escritura que muestran las primeras inscripciones griegas recuerda no ya la forma habitual de escribir de derecha a izquierda propia del

alfabeto fenicio, sino la irregularidad del cananeo, cronológicamente anterior. Asimismo, la forma de una serie de letras griegas, particularmente la de A y Σ, no sería la del alfabeto fenicio, sino que se parecería al de la época precedente. Naveh afirma igualmente que la forma de las primeras H y O griegas sería idéntica a la cananea, no a la fenicia, y que tanto la Δ, como la E, la N, la Ξ, la Π, la Φ, la P y posiblemente también la Θ, aunque no sean idénticas a las correspondientes formas semíticas más antiguas, lo más probable es que deriven de las cananeas de época más reciente y no de las fenicias.[77]

Naveh se ha dado cuenta de que su hipótesis puede encontrar algunas dificultades en el caso de la K y la M, los primeros ejemplos de las cuales recuerdan más a las formas fenicias de 850 a.C. aproximadamente que a las de época anterior. La explicación que da de este hecho es bastante engorrosa, pero, a pesar de todas estas complicaciones, se muestra convencido de que las letras más antiguas y la mayor parte de los testimonios apuntan claramente hacia una fecha anterior a la de la normalización del alfabeto fenicio. Teniendo en cuenta que admite —equivocadamente, a mi juicio— la datación tardía propuesta por Albright de la inscripción de Aḥiram, esto es, aproximadamente el año 1000 a.C. o poco después, recurre prudentemente al «argumento del silencio» para postular esa época como fecha de la normalización del alfabeto, y propone situar la transmisión del mismo cincuenta años antes, es decir, aproximadamente en 1050 a.C.[78]

El artículo de Naveh ha sido publicado por *The American Journal of Archaeology*, la misma revista en la que Carpenter y Ullman publicaron los suyos. Pese a todo, como suele ocurrir con los grandes desafíos lanzados contra las posturas académicas ortodoxas, sus teorías no han encontrado prácticamente ningún eco. La eminente sucesora de Carpenter, la helenista y especialista en los primeros alfabetos griegos, doctora L. Jeffery, de la Universidad de Oxford, limita sus críticas a una serie de breves comentarios del siguiente tenor: «Naveh es autor de un artículo que merece una seria atención por parte de todos los epigrafistas griegos, si bien el hueco que existe por parte griega hasta llegar al siglo VIII sigue constituyendo un grave problema (y su tesis falla al afirmar que las formas de la *mu* y la *psi* sin rabito son más antiguas)».[79] En general, tanto la doctora Jeffery como sus colegas siguen basándose en la «obra fundamental» de Rhys Carpenter, aunque en la actualidad, tras el descubrimiento de una inscripción griega datable en el siglo VIII, tienden a pensar más en el 800 a.C. que en el 700 a.C. como fecha de la transmisión del alfabeto.[80] Dicho sea de paso, semejante concesión elimina uno de los principales puntales de la tesis de Carpenter, es decir, el tener que recurrir a los asirios para justificar el paso de los fenicios a Occidente. Y escamotea asimismo uno de los principales motivos que tenía Carpenter para intentar demostrar que la influencia fenicia se produjo después de la formación de la *polis* griega.

La situación ha sido muy distinta entre los semitistas. El especialista en estudios bíblicos y destacado epigrafista, profesor Kyle McCarter, discípulo y colega del sucesor del gran Albright, Frank Cross, profesor de la Universidad de Harvard y eminente especialista en epigrafía semítica, intenta llegar a una so-

lución de compromiso entre Naveh y Carpenter y concluye con la siguiente declaración, por lo demás sumamente vaga:

> Aunque es posible que los griegos empezaran ya a hacer los primeros experimentos con la escritura fenicia en el siglo XI a.C., por el motivo que fuera no desarrollaron una tradición verdaderamente independiente hasta comienzos del siglo VIII. Por consiguiente, la mejor manera de definir el sistema griego es decir que deriva de un prototipo fenicio de *c.* 800 a.C. ...[81]

A mi juicio, el profesor McCarter tiene razón al subrayar la existencia de dos períodos para la transmisión del alfabeto. Pero cuando evidentemente se equivoca es al intentar afirmar su ortodoxia haciendo creer que admite las tesis de Carpenter. Indudablemente, McCarter acepta las tesis de Naveh, pues, ¿qué otra cosa puede ser un «experimento» alfabético, sino el préstamo del alfabeto en una época mucho más antigua? Por otra parte, el dilema en el que se ve McCarter es bastante corriente, y de hecho son muchos los semitistas que han intentado no dar una fecha precisa de la transmisión del alfabeto situándola en una época indeterminada, entre 1100 y 750 a.C.[82]

Otros semitistas, en cambio, han intentado situarla en una época mucho más antigua. El profesor Cross, por ejemplo, está saliendo cada vez más respondón a los filólogos clásicos. Como decía allá por 1975, en una clara demostración de la relación intrínseca que existe entre la datación tardía de la transmisión del alfabeto y el modelo ario radical:

> Desde el punto de vista del orientalista, ciertas tesis corrientes entre los filólogos clásicos, tendentes a retrasar la fecha de este préstamo, resultan cada vez más inconsistentes:
>
> 1) La tesis de que los fenicios no llegaron a Occidente hasta el siglo VIII o incluso más tarde no es ni más ni menos que un error, un clásico ejemplo de la falacia del *argumentum e silentio.* Los fenicios se pusieron en contacto con las islas y las costas del Mediterráneo occidental a partir del siglo XI ...
>
> 2) La teoría que postula la existencia en Grecia de una larga Edad Oscura en la que la escritura habría sido desconocida está empezando a venirse abajo ... A juicio de los orientalistas, semejante teoría ... resulta de lo más precaria ...
>
> 3) La idea ampliamente difundida de que los griegos tomaron prestada la escritura en una fecha inmediatamente anterior a la de las primeras inscripciones griegas conservadas (fechadas en la actualidad en la segunda mitad del siglo VIII a.C.) es completamente errónea ... Debemos postular la existencia de un lapso de tiempo considerablemente largo entre el momento en que la escritura fue tomada prestada y su aparición en las primeras inscripciones griegas conocidas con el fin de explicar la distancia entre los primeros tipos de la escritura griega y un momento indeterminado de la línea que conduce de la escritura protocananea al sistema lineal fenicio ...
>
> 4) No podrá sostenerse por mucho tiempo ninguna teoría acerca de la escritura griega que no dé una explicación satisfactoria de los rasgos arcaicos (es decir, tipológicamente antiguos) de los alfabetos de Creta, Tera y Melos. Yo cada vez estoy más convencido de que los principales agentes de la difusión inicial del alfabeto fueron los fenicios llegados a Occidente, y no los griegos que fueron a Oriente.[83]

Las convicciones del profesor Cross se han visto reforzadas posteriormente gracias a los últimos descubrimientos aparecidos en Israel, especialmente el del abecedario del siglo XII, un alfabeto completo hallado en la aldea de Izbet Sartah, a las afueras de Tel Aviv, cuyas letras se parecen mucho más a las griegas y latinas que a las fenicias de época posterior.[84]

No obstante, hay todavía muchos especialistas en epigrafía semítica a quienes asusta tamaño atrevimiento y que se han puesto a dar saltos de alegría al tener noticia del descubrimiento de una inscripción en Tell Fekheriye, localidad situada a unos 200 km tierra adentro de la frontera entre Siria y Turquía. En vista de los numerosos rasgos «prefenicios» que tienen las letras de esta inscripción —datada de forma aproximada en el siglo IX a.C. a partir de criterios no epigráficos—, ha habido quien ha supuesto que las características arcaicas halladas en los primeros alfabetos griegos podrían corresponder a una transmisión de fecha muy tardía.[85] Pero incluso esos señores reconocen que la costa de Oriente Medio y su *hinterland* inmediato utilizaban ya en el siglo IX las letras fenicias normales; y para que un alfabeto del tipo del de Tell Fekheriye llegara a Grecia habría tenido que saltarse toda Fenicia, la región más rica y prestigiosa de todo Oriente Medio por aquel entonces. La inverosimilitud de semejante hipótesis no hace sino subrayar el poder de las posturas conservadoras y de los intereses creados que éstas comportan.

Sin embargo, a pesar de este pequeño barullo, es indudable que en la actualidad la tendencia general es la de adelantar la fecha de la transmisión del alfabeto, e incluso entre aquellos que afirman no admitir las tesis de Naveh es corriente oír hablar del siglo X.[86] Ha habido incluso quien ha intentado datar el hecho antes del siglo XI. En 1981, un discípulo de Gordon, Robert Stieglitz, ha publicado un artículo en el que sostiene que Naveh es excesivamente minimalista al suponer que la transmisión del alfabeto no habría tenido lugar sino en la última fecha posible antes de la formación del alfabeto fenicio. En cualquier caso, Stieglitz ha demostrado que, según el testimonio de los textos ugaríticos más tardíos, en el Oriente Medio de aproximadamente 1400 a.C. hay indicios de la presencia de un alfabeto fenicio de veintidós letras. Asimismo, pone de manifiesto la existencia de importantes tradiciones griegas que indicarían que los griegos habían utilizado el alfabeto antes de la guerra de Troya. En resumidas cuentas, según afirma, la transmisión del alfabeto habría tenido lugar en Creta en el siglo XIV a.C. gracias a la población eteocretense de lengua semítica.[87]

En 1983, yo propuse una fecha todavía más antigua para este hecho, basándome en un nuevo hallazgo descubierto en Kāmid el Lōz, en el valle del Bek‹a, en el sur del Líbano, que sitúa claramente el llamado alfabeto semítico meridional en el siglo XIV a.C.[88] Tenemos inscripciones en escrituras semíticas meridionales, de las cuales hoy día sólo perviven los alfabetos etiópicos, procedentes de todos los rincones de los desiertos de Arabia y Siria. Una de las diferencias más significativas entre estas escrituras y el alfabeto cananeo de veintidós letras y sus descendientes —entre los que se encuentran el fenicio, el arameo y el moderno alfabeto árabe, derivado del arameo— es que las escritu-

ras semíticas meridionales tienen cerca de treinta letras para representar todas las consonantes del árabe y el protosemítico. De hecho, basándose en los hallazgos de Kāmid el Lōz, los semitistas y epigrafistas alemanes V. W. Röllig y G. Mansfeld sostienen la hipótesis sumamente verosímil de que el alfabeto cananeo procedería de otro anterior, del tipo semítico meridional.[89]

En 1902, el semitista alemán G. F. Praetorius subrayaba las sorprendentes correspondencias visuales y fonéticas existentes entre las letras del thamúdico y el safaítico —dos de los alfabetos semíticos meridionales más arcaicos—, no presentes en cananeo, y las llamadas «nuevas letras», la Φ, la X, la Ψ y la Ω, situadas al final del alfabeto griego. Aunque aparecen en muchas de las inscripciones griegas más antiguas, no ha sido posible descubrir su origen. Praetorius afirmaba, además, que éstas procedían de un alfabeto anterior del tipo semítico meridional. Aunque hubo unos cuantos eruditos, entre ellos el propio sir Arthur Evans y el gran semitista francés René Dussaud, que reconocieron esas semejanzas, la hipótesis fue desechada entre los años veinte y treinta.[90] Según parece, ello se debió a la incompatibilidad de estas ideas con el modelo ario radical y el positivismo arqueológico propio de esa época, que inducía a los especialistas a exigir *pruebas* de la existencia en época remota de esos alfabetos semíticos meridionales.

Ahora que disponemos de unos testimonios bastante antiguos, ha llegado el momento, creo yo, de volver a abrir el debate. Así pues, he lanzado la hipótesis de que los alfabetos anatólicos, egeos y de otras zonas, así como los silabarios de origen alfabético de toda la cuenca mediterránea, derivarían de un alfabeto utilizado en la zona de Oriente Medio *antes* de que hacia los siglos XV-XIV a.C. se desarrollara en las ciudades fenicias el alfabeto cananeo de veintidós letras.[91] Admitir este hecho significaría ni más ni menos que volver al modelo antiguo, a la posición mantenida por Heródoto y otros autores antiguos —con la excepción de Josefo—, según los cuales los introductores del alfabeto en Grecia habrían sido Cadmo y Dánao, aproximadamente a mediados del segundo milenio a.C. Este hecho supondría acabar con la noción de Edad Oscura de Grecia, durante la cual no se habría tenido conocimiento de la escritura; por el contrario, la existencia de la escritura alfabética desde una época anterior a la guerra de Troya contribuiría a reforzar la confianza en la fiabilidad de los testimonios griegos de la época clásica en torno a su pasado durante la Edad del Bronce, y particularmente en las tradiciones relativas a la colonización.

Los ataques contra la datación tardía de la transmisión a Grecia del alfabeto semítico constituyen simplemente un aspecto de la lucha contra el modelo ario radical en general. Es indudable que, con el cambio de postura efectuado por Muhly, se ha venido abajo el núcleo más activo de los que se oponían a la presencia en el mundo egeo de los pueblos semíticos occidentales en fecha temprana. Ello, sin embargo, no significa que no siga habiendo una considerable dosis de inercia que favorece el mantenimiento del modelo ario radical. En este contexto, resulta sorprendente que la última edición de la *Cambridge Ancient History*, volumen III, Parte Primera —*The Middle East and the Aegean World, Tenth to Eighth Centuries BC*—, dedique sendos capítulos a Asiria, Ba-

bilonia, Urartu, los estados neohititas de Siria y Anatolia, Israel y Judá, Chipre y Egipto... y ninguno a Fenicia, pese a ser la potencia dominante por aquel entonces en el Mediterráneo.

No obstante, aunque el libro apareciera en 1982, su planificación responde a la situación reinante en estos estudios mucho antes de que se produjera la variación de criterios iniciada a comienzos de los años setenta. La bibliografía en torno a las influencias de Oriente sobre Grecia, por ejemplo, recogida en 1980 por Oswyn Murray, doctor en filología clásica por la Universidad de Oxford, pone patéticamente de manifiesto la poca labor realizada en un campo tan fundamental como este. Además, como cabría esperar, la mayor parte de los autores hacen vagas referencias a Babilonia y muestran sus preferencias por el «puente terrestre», eludiendo de esa forma el paso por Fenicia. El propio Murray es un genuino representante de la tendencia a abandonar el modelo ario radical y personalmente parece mucho más abierto en lo que a la cuestión de las influencias fenicias se refiere. No obstante, también él data esas influencias en una época posterior al 750 a.C., cuando tanto el momento de mayor apogeo de Fenicia como la adopción por parte de Grecia de instituciones fenicias como la ciudad-estado o la colonización se produjeron mucho antes de esa fecha.[92]

¿El retorno de los egipcios?

Tanto si se admiten esas ideas o las de Naveh y Cross como si no, el hecho de que sean objeto de debate significa que ha quedado hecho añicos el monopolio paradigmático del modelo ario radical. A mi juicio, por consiguiente, pese a la oleada de conservadurismo y al resurgimiento del racismo en los años ochenta, es de suponer que la lucha contra el modelo ario radical está a punto de concluirse victoriosamente. En cambio, la batalla en pro de la reinstauración del modelo antiguo y de la posición de los egipcios va a durar bastante más tiempo. De hecho, el único académico respetable que apoya la hipótesis de las colonias egipcias y de otros préstamos culturales significativos a través de los griegos que fueron a estudiar a Egipto ha sido el egiptólogo de la ex Alemania Oriental, Siegfried Morenz. Este autor de reconocida valía y extraordinariamente productivo, famoso sobre todo por sus estudios acerca de la religión egipcia, publicó en 1969 una obra importantísima titulada *Die Begegnung Europas mit Ägypten*.

La obra trata algunos de los temas afrontados en el presente volumen. No obstante, se diferencia de mi *Atenea negra* en varios aspectos particularmente importantes: en primer lugar, no expone una tesis que pueda compararse con la del modelo antiguo y el modelo ario; y en segundo lugar, rechaza explícitamente la posibilidad de formular una sociología del conocimiento, aunque, según parece, el autor es consciente de algunas de las fuerzas implicadas.[93] Además, Morenz no tiene en cuenta la posibilidad de que se produjeran préstamos lingüísticos mínimamente significativos, ni tampoco alude a los préstamos culturales que Grecia tomó del mundo semítico occidental. No obstante, sostiene

que existieron unos contactos culturales significativos entre Grecia y Egipto, particularmente a través de Creta.[94] Afirma asimismo explícitamente que las leyendas relativas a Dánao contienen «un fondo de verdad histórica».[95] Subraya que «los griegos no sólo tuvieron conocimiento de los dioses egipcios en Egipto (por ejemplo, a través de sus actividades como artesanos y mercaderes en Náucratis [colonia griega fundada en suelo egipcio en el siglo VI]), sino también en su propio suelo».[96] Asimismo se muestra convencido de que Platón estudió en Egipto y de que su formación se basa en la experiencia.[97]

Teniendo en cuenta cuáles eran las fuerzas sociales, intelectuales y académicas implicadas, nada tiene de extraño la escasa resonancia que ha tenido la decisiva conjunción de audacia y meticulosidad científica del profesor Morenz. En la redacción de la obra colaboraron algunos especialistas suizos, lo que permitió su publicación en Occidente. En cualquier caso, no parece que haya tenido una gran repercusión en la orientación general seguida por los egiptólogos de la ex Alemania Occidental, representados por el profesor Helck, el influyente y fino experto en las relaciones exteriores del antiguo Egipto. El libro de Morenz no ha sido traducido ni al inglés ni al francés, y, por lo que sé, no es muy conocido fuera del ámbito centroeuropeo de lengua alemana.

Die Begegnung Europas mit Ägypten no ha tenido ninguna repercusión en el único grupo de estudiosos que, además de él, está convencido de que efectivamente existió una importante influencia cultural de Egipto sobre Grecia, es decir, el de los científicos norteamericanos de raza negra. Si la lucha de los semitistas —en su mayoría judíos— en contra del modelo ario radical ha tenido lugar en un terreno marginal del mundo académico, los paladines norteamericanos del antiguo Egipto, mayoritariamente negros, que se han atrevido a desafiar el modelo ario se hallan por completo fuera del sistema.

En el terreno de la filología clásica sólo ha logrado hacer carrera un número muy escaso de académicos negros, particularmente Frank Snowden, el eminente catedrático de esta materia en la Universidad de Howard, mayoritariamente frecuentada por negros. Estos estudiosos se han dedicado a recopilar los pocos motivos de orgullo que el modelo ario reconoce a los negros, admitiendo a un tiempo las prohibiciones que les ha impuesto, es decir, la negativa a aceptar la existencia de un ingrediente negro en la cultura egipcia, y el rechazo de todo elemento afroasiático en la formación de la civilización griega.[98] Mayor sensibilidad han demostrado otros eruditos, que, al parecer, sabían mejor hasta qué punto el racismo había penetrado en todos los rincones de la cultura europea y norteamericana de los siglos XIX y XX. En este sentido, el pionero ha sido George G. M. James, profesor que ejerce la docencia en un pequeño *college* de Arkansas. En 1954 publicó un libro titulado *Stolen Legacy: The Greeks were not the authors of Greek Philosophy, but the people of North Africa, commonly called the Egyptians*. Aunque el autor no se ocupa de los orígenes de Grecia durante la Edad del Bronce, demuestra, basándose en fuentes antiguas particularmente sólidas, hasta qué punto reconocían los propios griegos que todo su saber lo habían tomado prestado de los egipcios durante la Edad del Hierro.[99] De una forma un tanto más vaga, James afirma que los antiguos

egipcios eran negros, y concluye su obra solicitando en un tono realmente conmovedor un cambio radical de la conciencia del pueblo negro:

> *Ello supone verdaderamente una emancipación mental, que permitirá la liberación del pueblo negro de las cadenas de las falsedades tradicionales*, que durante siglos lo han mantenido preso en la cárcel de los complejos de inferioridad, del insulto y la humillación de todo el mundo. [Las cursivas son del original.][100]

Por dos veces he tenido que solicitar a la biblioteca de la Universidad de Cornell que incluyera en sus fondos un ejemplar de *Stolen Legacy*, y cuando al fin ha sido atendida mi solicitud el libro ha ido a parar a una pequeña biblioteca de departamento. Lo cierto es que no se le considera un *libro como es debido*. Y naturalmente fuera de la comunidad negra tampoco lo ha leído nadie.[101] En cambio, en los ambientes intelectuales de dicha comunidad es muy apreciado e influyente.

Generalmente suele relacionarse *Stolen Legacy* con la escuela de pensamiento liderada por el difunto experto en física nuclear de nacionalidad senegalesa Cheikh Anta Diop. Este autor escribió numerosas obras en torno a lo que, en su opinión, eran las profundas relaciones existentes entre el África negra y Egipto, y en general en todas ellas daba por supuesto implícitamente que el modelo antiguo de la historiografía de Grecia y las teorías expuestas por James en *Stolen Legacy* estaban en lo cierto. Sin embargo, lo que a él más le interesaba eran las grandes realizaciones de la civilización egipcia, su sistemática denigración por parte de los eruditos europeos, y su convencimiento de que los antiguos egipcios eran, como decía claramente Heródoto, negros.[102]

En un interesante ensayo analítico, el estudioso de color Jacob Carruthers ha dividido en tres escuelas a los historiadores negros que han estudiado este tema. En primer lugar, estarían los «viejos traperos», que

> sin tener una preparación especial, se dedicaron abnegadamente a intentar descubrir la verdad del pasado del pueblo negro y a destruir la gran mentira de la inferioridad histórica y cultural de los negros, recogiendo los datos de cualquier tipo de que pudieran disponer y extrayendo de ellos toda la verdad que las circunstancias les permitieran.[103]

El segundo grupo, en el que se incluyen George Washington Williams, W. E. B. Dubois, John Hope Franklin, Anthony Noguera y Ali Mazrui,

> se limita a afirmar que los negros tuvieron parte en la construcción de la civilización egipcia junto con otras razas. Esta corriente ... se halla completamente subyugada por la historiografía europea ... pero además reclama la parte de la Antigüedad griega que corresponde a los negros, pretensión que, entendida dentro de sus justos límites, es cierta, pero que casi ninguno de estos «negros intelectuales» [*Negro intellectuals*] sabe lo que realmente significa.[104]

Según Carruthers, el tercer grupo es una ramificación de los «viejos tramperos». En él se integrarían Diop, Ben Jochannan y Chancellor Williams. Considera que «han desarrollado los conocimientos multidisciplinares necesarios para tomar el control de los hechos relativos al pasado africano, labor que constituye un elemento imprescindible de cara al establecimiento de una historiografía africana ...».[105]

Es indudable, sin embargo, que ya ha pasado el tiempo de los «viejos tramperos» y que la mayoría de los negros no podrá aceptar la actitud conformista con el saber de los blancos propia de los estudiosos y estudiosas como el profesor Snowden. No obstante, pese a los llamamientos a la unidad provocados por las posturas irreconciliables sostenidas por los intelectuales negros, a mí me parece que la batalla en la que están enzarzados el segundo y el tercero de los grupos establecidos por Carruthers durará todavía unos cuantos años.

Así pues, a finales de los años ochenta todavía me parece a mí que los historiadores negros siguen enzarzados en su lucha en torno a la controvertida naturaleza «racial» de los antiguos egipcios. Por otra parte, entre ellos no hay ninguna diferencia seria por lo que respecta a su concepto de la enorme calidad de la civilización egipcia y al del papel crucial desempeñado por ésta en la formación de Grecia. Además, casi todos ellos muestran una innegable hostilidad a la cultura semítica, especialmente cuando se afirma que influyó sobre la egipcia. Por el contrario, mientras que los estudiosos blancos —a excepción de Morenz— se muestran cada vez más dispuestos a admitir el papel decisivo que los semitas occidentales desempeñaron en la creación de la cultura griega, también es cada vez mayor su rechazo a admitir la influencia decisiva que sobre ella habría tenido Egipto.[106] Precisamente una de las facetas de mi obra es que intenta conciliar estas dos actitudes hostiles.

El modelo antiguo revisado

Curiosamente, me resulta más fácil situarme no sólo a mí personalmente, sino también a mi propaganda del modelo antiguo revisado, en el marco de los estudiosos negros que en el de la ortodoxia académica. A mi juicio, me encuentro en el segundo grupo de Carruthers, es decir, entre los que él denomina despectivamente «negros intelectuales». Me alegro mucho de estar en la agradable compañía de Dubois, Mazrui y todos los que, sin pintar a la totalidad de los antiguos egipcios con los rasgos de los africanos occidentales de hoy día, consideran que Egipto era esencialmente africano.

Es un indicio del aislamiento al que se ven condenadas en el mundo académico las ideas que constituyen el marco histórico en que se inscribe el presente volumen. Sin embargo, creo que el escándalo que el modelo antiguo revisado provoca entre los filólogos clásicos y algunos profesores de historia antigua constituye en la actualidad un fenómeno transitorio. ¿Y por qué lo creo así? En primer lugar, la desintegración del modelo ario radical y la introducción en el terreno de la historia antigua de los criterios externos y del relativismo están

suponiendo, creo yo, por lo general la subversión de todo el *statu quo*. Sin embargo, la principal razón que me hace estar convencido del triunfo en un futuro relativamente cercano del modelo antiguo revisado es sencillamente que ha desaparecido de los ambientes académicos liberales casi todo el andamiaje político e intelectual que sostenía al modelo ario.

La política «racial» y «antisemítica» de la Alemania nazi ha hecho que, a partir de los años cuarenta, el racismo y el antisemitismo dejaran de ser posturas respetables. Desde esa fecha, el antisemitismo se ha visto obligado a adoptar unas formas más complejas y subterráneas. También el racismo ha tenido que hacerse más retorcido desde que el Tercer Mundo ha empezado a levantar cabeza. Igualmente trascendentales han sido la pérdida de la fe en la mística de la «ciencia» y las dudas suscitadas por el positivismo, perceptibles en los ambientes liberales a partir de los años sesenta. Por consiguiente —con la única excepción quizá del terreno lingüístico—, la pretensión del modelo ario radical de estar científicamente comprobado por los expertos ha dejado de hacerlo invulnerable frente a la acometida del más elemental sentido común.

A medida que iba realizando mis investigaciones, muchas personas ajenas a los campos del saber aquí aludidos me han dicho a menudo que mis hipótesis históricas les parecían más convincentes que las del mundo académico oficial. No entienden por qué tienen que ser tan improbables las colonizaciones de las que habla la tradición; por qué la lengua griega no habría de ser tratada igual que cualquier otra, y por qué no iba a estar fuertemente influida por el egipcio y las lenguas semíticas occidentales; por qué los griegos no iban a haber tomado de Egipto su religión, como afirman Heródoto y otros autores antiguos, o, finalmente, por qué los científicos y filósofos griegos no iban a haber aprendido en Egipto buena parte de su ciencia o su filosofía. En resumen, los motivos racistas y cientifistas del modelo ario han dejado de ser un apoyo respetable. Una vez privado de esos apoyos, se vendrá abajo. Pero ese es el argumento de la conclusión.

CONCLUSIÓN

Sería absurdo pretender resumir el presente volumen en unos cuantos párrafos, cuando los cientos de páginas anteriores, en las que he intentado exponer algunas de las complejidades de un tema tan amplio y variado como éste, podrían resumirse en la siguiente frase china: «mirar las flores desde la grupa del caballo».

En la Introducción ya he señalado mi forma de ver en general la historia del Asia occidental y del norte de África durante los últimos diez mil años, y también he explicado —un poco más detalladamente— mi visión de los intercambios culturales habidos en toda la cuenca del Mediterráneo oriental durante el segundo milenio a.C. En el presente capítulo de conclusión desearía centrarme en el argumento específico de este primer volumen, *La invención de la antigua Grecia*, esto es: el cambio de los modelos a través de los cuales han sido entendidos los orígenes de la civilización griega. Antes de seguir adelante, sin embargo, me gustaría repetir una vez más que el modelo antiguo y el modelo ario no son necesariamente incompatibles. Es decir, aunque el modelo antiguo revisado que propongo es, como su nombre indica, una variante del modelo antiguo, admite algunos aspectos del modelo ario, entre ellos la idea fundamental en él de que en algún momento tuvo que llegar a Grecia, procedente del norte, un grupo numeroso de gentes de lengua indoeuropea. Por otra parte, es indudable que, en la práctica, se ha producido una considerable rivalidad entre un modelo y otro, y eso es precisamente lo que he intentado analizar en estas páginas.

El núcleo principal del presente volumen comenzaba con una descripción del modo en que veían su pasado más remoto los griegos de religión pagana de los períodos clásico, helenístico y de época posterior, es decir, desde el siglo V a.C. al siglo V d.C. He intentado rastrear cómo creían que sus antepasados habían sido civilizados por las colonizaciones egipcia y fenicia, y cuál era la influencia que, en su opinión, habían tenido posteriormente los griegos que habían estudiado en Egipto. He intentado demostrar la relación ambivalente mantenida por el cristianismo y la tradición bíblica, por una parte, y la religión y filosofía egipcias, por otra: es indudable que, pese a la rivalidad secular, en potencia y en acto, existente entre un bando y otro, hasta el siglo XVIII Egipto fue considerado siempre la fuente de toda la filosofía y la sabiduría de los «gentiles», incluida la de los griegos; y que éstos sólo habían sido capaces de preser-

var una parte de toda esa sabiduría. La sensación de pérdida que este hecho llegó a crear y el afán por recuperar todo el saber perdido constituyeron dos factores decisivos del desarrollo científico del siglo XVII.

A continuación he demostrado cómo a comienzos del siglo XVIII se agudizó la amenaza que para el cristianismo suponía la religión egipcia. Los francmasones, que recurrían muy a menudo a la imagen de la sabiduría egipcia, tuvieron un papel decisivo en los ataques que la Ilustración lanzara contra el orden establecido del cristianismo. Y precisamente en oposición a la idea dieciochesca de «razón» propia de los egiptófilos se desarrolló el ideal griego de sentimiento y perfección artística. Por otra parte, el desarrollo del eurocentrismo y del racismo, contemporáneo de la expansión colonial, condujo a establecer la idea falaz de que sólo los pueblos que vivieran en climas templados —es decir, los europeos— eran en realidad capaces de pensar. Por consiguiente, los antiguos egipcios, que, pese a la inseguridad reinante en torno al color de su piel, vivían en África, perdieron su reputación de filósofos. Por otra parte, al datar de un pasado tan remoto, también fueron víctimas de la instauración del nuevo paradigma «progresista».

De esa forma, a finales del siglo XVIII llegó a pensarse que los griegos no sólo habían sido mucho más sensibles y artísticos que los egipcios, sino que llegaron a ser considerados mejores filósofos, y creadores, incluso, de la filosofía. Yo postulo que, al pasar los griegos a ser considerados auténticos dechados de sabiduría y sensibilidad, algunos intelectuales contrarrevolucionarios particularmente avispados pensaron que el estudio de su cultura podía ser una forma de reconstruir la integridad del hombre, alienado por la vida moderna, e incluso de restablecer la armonía social en contraposición a la Revolución francesa. La filología clásica, tal como la conocemos hoy día, fue creada entre 1815 y 1830, período intensamente conservador. Esa misma época fue también testigo de la guerra de Independencia de Grecia, que supo unir a todos los europeos contra sus tradicionales enemigos islámicos, con sede fundamentalmente en Asia y África.

Esta guerra —y el movimiento filhelénico que apoyaba la lucha por la independencia del pueblo griego— contribuyó a completar la ya poderosa imagen de Grecia como compendio de Europa entera. Los antiguos griegos pasaron a ser tenidos por perfectos, como si hubieran sido capaces de trascender las leyes de la lengua y de la historia. De esa forma, se consideraba totalmente impropio estudiar cualquier aspecto de su cultura como cabría estudiar la cultura de cualquier otro pueblo. Además, con el fomento de un racismo sistemático y apasionado a comienzos del siglo XIX, la vieja idea de que Grecia era una cultura mixta, civilizada por africanos y semitas, se hizo no sólo abominable, sino además completamente anticientífica. Del mismo modo que debían desecharse las «crédulas» historias de los griegos en torno a sirenas y centauros, había que rechazar también las leyendas según las cuales habrían sido colonizados por unas razas inferiores. Paradójicamente, a medida que aumentaba la admiración de los eruditos del siglo XIX por los griegos, menor era el respeto que sentían por las obras que habían escrito en torno a su propia historia.

A mi juicio, la destrucción del modelo antiguo se debió enteramente a este tipo de fuerzas sociales y a las características adjudicadas a los griegos por los europeos del siglo pasado. Estoy seguro de que no había ninguna razón de orden interno —ni ningún avance en el conocimiento de la antigua Grecia— que permita explicar este cambio. Una vez hecha esta salvedad, reconozco que los estudios en torno a la familia lingüística europea —hecho que, aunque en buena parte inspirado por el romanticismo, debe ser considerado un fenómeno de orden interno propio de la filología clásica— y el hecho innegable de que el griego es una lengua indoeuropea contribuyeron en buena parte al establecimiento del modelo ario. Pero de nuevo en este caso, las mismas fuerzas sociales e intelectuales que determinaron la caída del modelo antiguo en los años veinte del pasado siglo, se intensificaron aún más en los años cuarenta y cincuenta y desempeñaron a todas luces un importante papel en el desarrollo de la imagen cada vez más «nórdica» de la antigua Grecia que se produjo a finales del siglo XIX. Al mismo tiempo, la idea de que sólo el hombre decimonónico era capaz de pensar «científicamente» dio a los estudiosos —principalmente a los alemanes— ánimos para rechazar la versión que los antiguos daban de la primitiva historia de Grecia, y para inventar otras nuevas, realizadas por ellos mismos, sin tener para nada en cuenta a los autores antiguos.

La intensificación del racismo durante el siglo XIX trajo consigo el rechazo cada vez mayor de los egipcios, que dejaron de ser considerados los antepasados culturales de Grecia y se convirtieron en un pueblo esencialmente extraño. Así, pues, pudo desarrollarse una disciplina completamente nueva, la egiptología, cuyo objeto era estudiar esa cultura exótica y, al mismo tiempo, mantener y reforzar la distancia de Egipto respecto de las «verdaderas» civilizaciones, esto es, la griega y la latina.

La consideración de Egipto cayó considerablemente con la aparición del racismo allá por los años veinte del pasado siglo; la de los fenicios fue declinando a raíz del antisemitismo racial surgido hacia los años 1880 y se vino abajo por completo cuando éste alcanzó su momento cumbre entre 1917 y 1939. Por consiguiente, cuando estalló la segunda guerra mundial, estaba firmemente asentada la idea de que Grecia no había recibido ningún préstamo cultural o lingüístico de Egipto ni de Fenicia, y también la de que las leyendas de la colonización eran un puro desatino, por deliciosas que pudieran parecer, lo mismo que los relatos en torno a los estudios realizados en Egipto por los hombres más sabios de Grecia. Lo cierto es que esas ideas han seguido estando vigentes entre 1945 y 1960, pese a que los presupuestos racistas y antisemitas que comportan se habían visto desacreditados poco a poco en la comunidad académica.

Desde finales de los sesenta, sin embargo, el modelo ario radical ha sido objeto de fuertes ataques, en gran medida obra de judíos y semitas en general. Hoy día son cada vez más los que reconocen el importante papel desempeñado por cananeos y fenicios en la formación de la antigua Grecia. Pero sigue negándose la tradicional atribución a Egipto de buena parte de la civilización griega; en los estudios de lengua griega —último bastión del romanticismo y del modelo ario radical— sigue considerándose absurdo hablar de la existen-

cia de unos influjos afroasiáticos mínimamente significativos sobre el griego.

La principal idea que he venido defendiendo a lo largo del presente volumen es que el modelo antiguo fue destruido y reemplazado por el modelo ario no porque en aquél hubiera deficiencias de orden interno, ni porque el modelo ario explicara mejor o con más verosimilitud las cosas; lo que, en cambio, hacía era acomodar la historia de Grecia y sus relaciones con Egipto y el Oriente Próximo a la visión del mundo propia del siglo XIX y, concretamente, a su racismo sistemático. Desde entonces han venido desacreditándose cada vez más, tanto desde el punto de vista moral como desde el punto de vista heurístico, los conceptos de «raza» y categórica superioridad europea que constituían el meollo de dicha *Weltanschauung*, y en justicia cabría decir que el modelo ario fue fruto de lo que hoy día consideraríamos el pecado y el error.

No obstante, repito una vez más que el hecho de ser fruto del pecado o incluso del error no tiene por qué invalidarlo necesariamente. El darwinismo, creado más o menos por la misma época y fruto en buena parte de los mismos motivos «vergonzosos», ha seguido siendo una teoría muy útil desde el punto de vista heurístico. Cabría afirmar perfectamente que Niebuhr, Müller, Curtius y todos los demás eran unos «sonámbulos», en el sentido en que emplea el término Arthur Koestler para definir los descubrimientos «científicos» realizados por razones ajenas a la ciencia o con propósitos que la posteridad no está dispuesta a admitir. El mérito que atribuyo a este volumen es que ha planteado un problema que requiere algún tipo de respuesta. Es decir, que si el origen espurio del modelo ario no implica su falsedad, lo que sí pone en tela de juicio es su superioridad intrínseca respecto del modelo antiguo. Por eso, el siguiente volumen de la serie trata de la competencia entre uno y otro como medios eficaces para la comprensión de la antigua Grecia.

Apéndice

¿ERAN GRIEGOS LOS FILISTEOS?

En el capítulo 1 ya hemos examinado la verosimilitud de que exista una conexión entre el nombre de los pelasgos y el de los *peleset* o filisteos. Por consiguiente, convendría ahora estudiar las relaciones existentes entre los filisteos y Creta.[1] Nadie duda que el pueblo al que los egipcios llamaban *prst* procedía del noroeste, pero aún se discute acaloradamente si provenía de Creta y las islas del Egeo o del continente, y más concretamente de Anatolia.

El arqueólogo británico, doctor N. K. Sandars, afirma que los textos egipcios indican que los *prst*, «filisteos», llegaron a Oriente Próximo por vía terrestre. Ello supondría que se trató de la invasión de un pueblo anatólico y no de un pueblo egeo. Además, un texto egipcio relaciona a los *prst* con los *trš*, que, al parecer, serían los troyanos o *tyrsēnoi* de la Anatolia noroccidental.[2] En la Biblia los príncipes filisteos son llamados *s^{e}rânîm*, título que podría provenir del vocablo neohitita *sarawanas/tarawanas* o del griego *tyrannos* —de donde procede nuestra palabra «tirano»—, que se supone un préstamo lidio. El casco de Goliat, el gigante filisteo, se llama *qôba‘*, nombre que acaso proceda del hitita *kupaḫḫi*, que tiene el mismo significado.[3] El propio nombre de Goliat se ha relacionado con el lidio *Alyattes*.[4] Finalmente, el historiador Janto de Lidia refiere que el héroe lidio Mopso emigró de Lidia a Filistea.[5] Todos estos testimonios se utilizan como indicio de que los filisteos procedían de Anatolia y no de Creta.

Pero estos argumentos no son tan contundentes como parecen. Teniendo en cuenta las actividades desarrolladas por esta época —finales del siglo XIII y comienzos del XII a.C.— en Chipre, así como en Panfilia y Cilicia, regiones del sur de Anatolia, por los griegos, no hay por qué poner en duda que algunos de ellos pudieran llegar a Oriente Próximo por vía terrestre. Según el poeta Calino, autor del siglo VII a.C.: «Gentes guiadas por Mopso [héroe griego de la guerra de Troya] pasaron el Tauro y, aunque algunos se quedaron en Panfilia, los demás se dispersaron por Cilicia y también por Siria, llegando incluso a Fenicia».[6] Esta noticia se parece curiosamente mucho a la inscripción de Ramsés III, de comienzos del siglo XII a.C.:

> en cuanto a los países extranjeros, hicieron una conspiración en sus islas. Y de repente las tierras se vieron sacudidas, destruidas por la guerra. Ningún país pudo resistir ante el poderío de sus armas: ni Hatti [la Anatolia central hitita], ni Qode [Cilicia], Karkemesh [la cuenca alta del Éufrates], ni Arzawa ni Alashiya [Chipre]. Les cortaron la retirada, pusieron un campamento en Amur [Siria] ... De la liga formaban parte *Prst, Ṯkr, Šklš, Dnn y Wšš*.[7]

Nótese que, según Ramsés III, la conspiración había comenzado «en sus islas», lo cual indicaría las del Egeo, Sicilia o incluso Cerdeña. La inscripción podría indicar también, al parecer, la presencia de *prst* en esta última campaña de los «Pueblos del Mar».

Nótese, además, que los *prst* aparecen aquí relacionados con los *ṯkr*, que también se establecieron en Palestina y que acaso tengan que ver con el héroe griego *Teukros*, «Teucro». El nombre *šklš* se relaciona casi con toda seguridad con Sicilia, y *dnn* con Danuna y los dánaos. Los *trš* no se incluyen en esta lista.[8]

La palabra *srnm*, que significa «príncipes», aparece en los textos ugaríticos, lo cual demuestra que, tanto si tiene que ver con las lenguas anatólicas como si no, el término *s^erânîm* era habitual en Oriente Próximo antes de las invasiones y, por lo tanto, no puede relacionarse directamente con las estirpes anatólicas que forman parte de los «Pueblos del Mar», protagonistas de las invasiones.[9] La palabra *qôbaʿ* quizá esté emparentada con el hitita *kupaḫḫi*, pero es habitual la presencia de los hititas en la Palestina bíblica y prácticamente no cabe la menor duda de que su lengua ejerció un fuerte influjo sobre los dialectos cananeos de la zona.[10] Además, el uso del *qôbaʿ* no se limitaba a los filisteos. Astour ha señalado que este tipo de casco lo llevan también Saúl, los egipcios, los babilonios, los mercenarios tirios e incluso el propio Yavé.[11] La relación entre Goliat y Aliates es posible, pero, según el Libro de Samuel, Goliat era uno de los *R^epâʾîm* de Gat, que, a juicio de J. Strange, uno de los modernos estudiosos del asunto, quizá fueran cananeos.[12] Su hipótesis en mi opinión es bastante poco verosímil. Más probable parecería que, lo mismo que los Ditanu semítico-occidentales o los Titanes griegos, los *R^epâʾîm* fueran los espíritus de talla gigantesca de los muertos.[13] Por consiguiente, el término *R^epâʾîm* acaso se refiera únicamente a la estatura de Goliat, y la relación Goliat/Aliates es siempre una posibilidad.

El argumento de más peso en favor de una migración de pueblos anatólicos sigue siendo la leyenda lidia, según la cual Mopso, el lidio, pasó de Lidia a Ascalón, ciudad de Filistea. No obstante, como hemos visto, existen también tradiciones que hablan de expediciones a la zona de Oriente Próximo a través de Anatolia y Chipre dirigidas por el Mopso griego, y también por otros héroes griegos. Una aparente confirmación de las leyendas relativas al Mopso griego fue la que supuso el hallazgo en Karatepe, ciudad de Cilicia, de una inscripción bilingüe del siglo VIII, en hitita jeroglífico —o luvita— y fenicio. En ella se hace referencia al reino de los Dnnym y a un antepasado de estos llamado *Muksas* en luvita y *Mps* en fenicio.[14] Para mayor confusión, el nombre étnico parece indicar que se trataría de un asentamiento griego, mientras que el nombre del fundador de la dinastía habla más bien de uno anatólico, que vendría a respaldar la tradición anatólica. Por consiguiente, son innegables los indicios de la presencia en Oriente Próximo de ciertos elementos anatólicos por la época en que se produjeron las «invasiones de los Pueblos del Mar», esto es, hacia los siglos XIII-XII a.C.

Más peso aún tienen los testimonios de la presencia de pueblos de lengua griega. En primer lugar, tenemos la tradición bíblica, por lo demás sumamente coherente, según la cual los filisteos procedían de Caftor, Creta, o de la zona meridional del Egeo.[15] Existen asimismo referencias a mercenarios llamados *K^erētî* y *P^elētî*, que aparecen siempre mencionados juntos, y a veces relacionados con los filisteos; la opinión general es que se trata de cretenses y filisteos. Habitualmente aparecen asociados con David, que no sólo luchó contra los filisteos, sino también a su lado.[16] Téngase en cuenta que el hebreo poseía unos nombres perfectamente adecuados para designar a los pueblos anatólicos: *Ḥittî*, «hititas», que aparece bastante a menudo, *Tŭbal*, *Mešek* y *Tîrâs*; estos últimos quizá sean los mismos que los troyanos y los *Trš* egipcios. No obstante, los filisteos no se relacionan con ninguno de estos pueblos, sino siempre específicamente con Caftor; por eso no debemos dudar de la relación establecida por la Biblia entre los filisteos y Creta.

Desde el punto de vista arqueológico resulta curioso que la llamada «cerámica filistea», cuyos restos se han encontrado prácticamente en todas las zonas asociadas con los filisteos bíblicos, pese a ser de fabricación local muestra un asombroso parecido con el estilo llamado Micénico III C IB. Los ejemplos que muestran una mayor semejanza proceden de Tarso, en Cilicia, Chipre y Cnosos, en Creta. Es indudable, sin embargo, que dicho estilo nació en el Egeo y que las demás regiones en las que se han encontrado vestigios del mismo se corresponden perfectamente con las referencias de las que disponemos a la existencia en esta misma época de asentamientos griegos.[17] El hecho de que la cultura de Filistea del siglo XII al X a.C. muestre una clara influencia egipcia no es en absoluto extraño teniendo en cuenta su proximidad con Egipto y que muchos Pueblos del Mar prestaron sus servicios como mercenarios en ese país. En resumidas cuentas, los testimonios escritos y arqueológicos que relacionan a los filisteos con el Egeo concuerdan de un modo singularísimo, casi único. Pese a todo, en su exhaustiva obra sobre los filisteos, la arqueóloga israelí doctora T. Dothan afirma, por una parte, que la cultura material filistea era de origen egeo, pero por otra insiste en que el pueblo filisteo procedía de Iliria, Tracia o Anatolia; es decir, que pueden ser todo menos griegos.[18]

Partiendo de la hipótesis sumamente probable de que la mayor parte de los filisteos procedían de Creta y el Egeo y fabricaban cerámica micénica, resultaría verosímil que su lengua fuera la griega. Aunque, como hemos dicho, en Creta se conservó una lengua eteocretense de origen no helénico hasta la época helenística, sabemos por el testimonio del lineal B que la lengua dominante en toda la isla era el griego ya un siglo antes incluso de que aparezca la primera referencia a los *prst*.

Existen, además, otros indicios de que se asociaba a los filisteos con Grecia. Los textos asirios aluden a cierto *Ia-ma-ni* o *Ia-ad-na* —términos ambos que significan «griego»—, que se hizo con el poder en la ciudad filistea de Asdod (Azoto), y se rebeló contra la dominación asiria en 712 a.C. Se ha discutido mucho si este personaje era un griego o un caudillo local.[19] En cualquier caso, aunque es un hecho firmemente establecido que los filisteos se semitizaron rápidamente, el problema de *Ia-ma-ni* podría solucionarse con suma facilidad admitiendo la hipótesis de que algunos filisteos influyentes del siglo VIII a.C. eran de origen griego.

Tras la invasión escita del siglo VI y las deportaciones neobabilónicas del siglo VI a.C., da la impresión de que el término «filisteo» fue sustituido por los de gaceo, *ʿazzâti*, y azoteo, *ʾašdôdî*, los gentilicios de las dos ciudades principales de la región, Gaza y Asdod (Azoto). Hacia 400 a.C., Nehemías condenaba los matrimonios entre judíos y mujeres de Azoto y dice que el «azoteo», *ʾašdôdît*, constituye una amenaza para la «lengua de los judíos», *Yᵉhûdît*.[20] El significado de esa expresión no es seguro, pero, teniendo en cuenta que los judíos de esa época hablaban tanto arameo como hebreo, no es muy probable que Nehemías se refiriera a una lengua semítica occidental. Por otra parte, resulta más verosímil que el griego, que por entonces se estaba difundiendo por todo el Mediterráneo oriental con una rapidez pasmosa, constituyera una amenaza más temible. La Biblia no conoce ninguna palabra para designar al «griego» como lengua. Por consiguiente, resultaría plausible postular que mediante el término *ʾašdôdît* Nehemías quisiera decir «griego»; lo cual supondría un indicio más de las relaciones existentes entre los griegos y los filisteos.

Otro indicio de los contactos existentes en esta época entre Filistea y Grecia es que hacia 400 a.C. Gaza era la única ciudad situada al este de Atenas que acuñaba moneda según el sistema de pesos ático. Cabe señalar, sin embargo, que la leyenda de esas monedas está escrita en caracteres fenicios —algunas incluso llevan una inscripción con el nombre *Yhd*, «judío», o *Yhw*, «Yavé»— y la imagen en ellas representada es la de una

figura sedente que podría ser la del dios de Israel.[21] Otras monedas de esta ciudad llevan la leyenda *MEINΩ*, que se supone tiene que ver con el rey Minos de Creta.[22]

Pese a la fiera defensa de Jope (Jaffa) y Gaza ante las tropas de Alejandro Magno, la subsiguiente helenización de esta zona fue mucho más profunda que la de Fenicia o Judea. Como da a entender implícitamente Victor Tcherikover, el gran historiador del período helenístico, el hecho parece ser un indicio de la propensión de esta zona hacia la cultura griega.[23] Esteban de Bizancio, por ejemplo, autor del siglo v d.C., afirma que el dios Marna, adorado en Gaza, era Zeus Cretógenes, «nacido en Creta».[24]

En resumen: la analogía más cercana con la invasión de los «Pueblos del Mar» sería, al parecer, el fenómeno de las Cruzadas. Sucesivas oleadas de invasores procedentes del norte llegaron al país por tierra y por mar en un período de suma confusión, con bandas que se cruzaban en su búsqueda de botín y de una tierra en la que asentarse. Los cruzados eran mayoritariamente de lengua románica, pero la nacionalidad de sus dialectos era de lo más variado, y entre ellos había también alemanes e ingleses. De igual modo, parece que los Pueblos del Mar estaban formados por grupos muy heterogéneos desde el punto de vista lingüístico, e incluían estirpes de lengua griega y otras de lengua anatólica. Lo más verosímil es que, aunque quizá otros grupos fueran principalmente de lengua anatólica, los filisteos fueran en su mayoría griegos. Hasta que el desciframiento del lineal B puso de manifiesto que la lengua de las tablillas era griego, la relación entre los filisteos y Creta no había supuesto ningún motivo de incomodidad, pues siempre podía considerárselos prehelenos. A partir de 1952, en cambio, la negativa de los especialistas a admitir los contundentes testimonios que ponen en relación a los filisteos con los griegos sólo puede explicarse a partir de la concepción decimonónica —pero también típica de nuestro siglo— de los «filisteos» como absoluta antítesis de los griegos, esto es: como enemigos de la cultura.

GLOSARIO

acadio: lengua *semítica* de la antigua Mesopotamia, fuertemente influida por el *sumerio*, que, a su vez, se vio muy influido por ella. Fue sustituida por el arameo aproximadamente a mediados del primer milenio a.C.

afijación o aglutinación: adición de prefijos, sufijos o infijos a las palabras, sin que las raíces se vean afectadas. Se utiliza este término para definir a las lenguas que no son ni *flexivas* ni *aislantes*. Las lenguas aglutinantes más conocidas son las uraloaltaicas, entre las que destacan el turco y el mongol; pero en este grupo se incluyen también lenguas tan distantes como el japonés y el húngaro.

afroasiático: llamado también camito-semita. «Superfamilia» lingüística formada por una serie de familias lingüísticas entre las que se encuentran el *beréber*, el chádico, el *egipcio*, el *semita* y el cusita oriental, meridional y central.

aislantes, lenguas: lenguas, como el chino o el inglés, que poseen relativamente poca flexión, y se basan en gran medida en la sintaxis o disposición de las palabras en la frase para expresar un significado; se oponen a las lenguas *flexivas* y *aglutinantes*.

Anatolia: antigua región, más o menos equivalente a la moderna Turquía.

anatólicas, lenguas: lenguas *indohititas*, no *indoeuropeas*, de Anatolia. Este grupo está constituido por el hitita, el palaico, el luvita, el *licio*, el *lidio*, y probablemente también el *cario* y el *etrusco*.

arameo: lengua semítica occidental, hablada originalmente en algunas regiones de la actual Siria, que se convirtió en lengua franca de los imperios *asirio*, *neobabilónico* y en buena parte también del *persa*. A mediados del primer milenio a.C. reemplazó en el Mediterráneo oriental a los dialectos *cananeos*, el *fenicio* y el *hebreo*. Se vio a su vez reemplazado por el griego y el árabe, aunque todavía se conserva en alguna que otra aldea perdida.

ario: término empleado para designar a los hablantes de la rama indo-irania de la familia lingüística *indoeuropea*. Al parecer, este pueblo invadió Irán y la India durante la primera mitad del segundo milenio a.C. Durante el siglo XIX d.C. el término pasó a ser empleado para designar a la «raza» indoeuropea en general.

armenio: lengua indoeuropea hablada por un antiguo pueblo de la Anatolia oriental. Habitualmente se cree que tenía una particular afinidad con el griego. Sin embargo, como los textos más antiguos conservados en esta lengua datan sólo del siglo IV d.C., las semejanzas podrían ser producto únicamente de la influencia griega, o bien del contacto de estas dos lenguas con las semíticas.

Asiria: antiguo reino situado al norte de Mesopotamia, cuya existencia se remontaría a mediados del tercer milenio. Sus épocas de mayor apogeo se situarían a finales del segundo milenio y entre 900 y 600 a.C. Originalmente su lengua fue un dialecto del *acadio*.

Atlántida: país hundido en las aguas del océano Atlántico del que habla Platón; identificado con mucha verosimilitud por los autores modernos con la isla griega de *Tera*.

atomismo: teoría según la cual la materia está compuesta por diminutas partículas indivisibles, sostenida en el siglo V a.C. por Demócrito —que estudió con Pitágoras en Egipto. Más tarde fue defendida también por los epicúreos. En el siglo XIX fue resucitada por John Dalton.

Babilonia: antigua ciudad situada al sur de la Mesopotamia central. Sede de varios reinos importantes y finalmente capital del imperio neobabilónico entre 600 y 538 a.C.

Beocia: región de la Grecia central, famosa por su riqueza y poderío durante la Edad del Bronce. Su principal accidente geográfico era el lago Copais, de aguas poco profundas. Fue drenado en una fecha desconocida, aproximadamente a finales del período más antiguo de la Edad del Bronce. La principal ciudad de Beocia era Tebas.

beréber: conjunto de lenguas habladas por los primitivos habitantes de la parte occidental del norte de África. Todavía se hablan en zonas montañosas y apartadas que van desde el desierto egipcio hasta Marruecos.

Biblos: antigua ciudad portuaria en lo que actualmente constituye el sur del Líbano. Estrechamente relacionada con Egipto desde el cuarto milenio a.C., fue la ciudad más importante de Oriente Medio hasta que se vio eclipsada por *Sidón* a finales del segundo milenio.

boháirico: dialecto *copto* originalmente hablado en la zona occidental del Delta del Nilo, convertido en lengua habitual del Egipto cristiano.

calco: préstamo literal de una expresión o locución de una lengua a otra.

cananeo: lengua semítica, fuertemente influida por el egipcio, hablada en la zona meridional de Siria-Palestina entre 1500 y 500 a.C., fecha en la que fue desplazada por el *arameo*. El *fenicio* y el *hebreo* son los dialectos cananeos de época tardía más conocidos. Se utiliza también el término «cananeo» para designar la cultura material de la zona meridional de Siria-Palestina de finales de la Edad del Bronce, *c.* 1500-1000 a.C.

Caria: región de la zona suroccidental de Anatolia. En ella se hablaba probablemente una lengua *anatólica*, pero quizá no fuera *indohitita*. Las inscripciones alfabéticas en cario datan del siglo VI a.C.

cátaros: nombre derivado del griego *katharos*, «puro». Designa a los integrantes de varias herejías *maniqueas* surgidas en Europa durante la Edad Media; los primeros testimonios de ellas proceden de la Bulgaria del siglo IX. El grupo más famoso fue el de los cátaros del siglo XII del Languedoc, también llamados albigenses.

Cécrope: legendario fundador y rey de Atenas. Generalmente se dice que era autóctono, aunque una rama minoritaria de la tradición afirma que procedía de Egipto. En la Introducción presentamos algunos testimonios que apoyan esta última versión.

copto: término que designa la lengua y la cultura del Egipto cristiano. Hablado hasta los siglos XV o XVI, el copto sigue siendo la lengua litúrgica de los cristianos egipcios. Escrito en alfabeto griego, con el añadido de algunas letras derivadas del *demótico*, constituye la forma más reciente de la lengua egipcia.

***Corpus Hermeticum*:** colección de textos místicos, mágicos y filosóficos, escritos originalmente con toda probabilidad en demótico hacia la segunda mitad del primer milenio a.C. y/o en copto entre 200 y 400 d.C., atribuidos al dios Toth/Hermes. Con el paso del tiempo alcanzarían una importancia decisiva para el *hermetismo*.

correspondencias fonéticas: sonidos original o etimológicamente parecidos.

cuneiforme: sistema de escritura desarrollado en Mesopotamia y consistente en signos en forma de cuña trazados sobre tablillas de barro fresco por medio de un cálamo.

deístas: grupo de pensadores de los siglos XVII y XVIII que rechazaban la religión formal, pero afirmaban la posibilidad de demostrar la existencia de Dios a partir de los datos proporcionados por la naturaleza. Sus dudas respecto a la naturaleza divina de Jesucristo los condujeron al arrianismo o al unitarianismo.

demótico: en sentido estricto, este término designa la escritura derivada de los sistemas *jeroglífico* y *hierático*, utilizada en Egipto a partir del siglo VII a.C. Se emplea este mismo término para designar a la lengua de esa época.

dendrocronología: método para determinar la edad de un árbol y de los contextos arqueológicos a partir de los anillos de crecimiento del tronco.

dentales: consonantes articuladas apoyando la lengua contra los dientes, como por ejemplo la [*t*] o la [*d*].

determinativo: elemento de la representación jeroglífica de una palabra que expresa su contenido semántico, pero no su significado fonético.

Diodoro Sículo: historiador griego de Sicilia, *c.* 80-*c.* 20 a.C., famoso por su obra titulada *Biblioteca*.

dorios: tribu griega originaria de la zona noroccidental de Grecia que conquistó prácticamente todo el sur del país en el siglo XII a.C. El Estado dorio más famoso era Esparta.

Ebla: antigua ciudad siria, cuyas excavaciones fueron comenzadas en los años setenta. Poseía una magnífica red de relaciones comerciales y hacia 2500 a.C. se hizo con un imperio que abarcaba toda la zona sirio-palestina.

eblaíta: lengua hablada en Ebla. Dialecto semítico independiente que puede ser considerado el antecesor del *cananeo*.

Edad Oscura (cristiana): expresión con la que se designa el período comprendido entre la caída del Imperio romano de Occidente en el siglo V d.C. y el inicio de la Edad Media, que suele situarse en los siglos IX a X d.C.

Edad Oscura (griega): expresión con la que se designa el período de la historia de Grecia que va de la destrucción de los palacios micénicos, acontecida en el siglo XII a.C., al comienzo de la época arcaica, en el siglo VIII.

egipcio: utilizamos este término para designar no al dialecto árabe hablado en el Egipto actual, sino a la lengua del antiguo Egipto, rama independiente del *afroasiático*. Se la suele subdividir en egipcio antiguo, hablado durante el Imperio Antiguo, esto es de *c.* 3250 a 2200 a.C.; y egipcio medio, hablado durante el Imperio Medio, de 2200 a 1750 a.C., que siguió siendo la lengua oficial durante los siguientes mil quinientos años. Cuando se habla de «egipcio» sin mayor especificación, suele hacerse referencia a esta modalidad. El egipcio tardío empezó a hablarse hacia el siglo XVI a.C., pero habitualmente no se utilizó en los documentos escritos hasta finales del milenio. En mi opinión, habría sido el egipcio tardío el que mayor influencia habría tenido sobre el griego. Para los estadios posteriores de la lengua, a saber: el *demótico* y el *copto*, veánse, *supra*, estas voces.

epíclesis: advocación o nombre adicional.

epicureísmo: escuela de pensamiento, fundada por Epicuro, según la cual el objeto de la filosofía es la obtención de la felicidad a través de la serenidad o placer intelectual. Con el tiempo se hizo famosa la siguiente fórmula, que simplificaba exageradamente sus principios: «comamos y bebamos, que mañana moriremos», y se convirtió, según la consideración de los monoteístas, en verdadero compendio del materialismo ateo.

Epicuro: filósofo griego (341-270 a.C.), fundador del epicureísmo.

era vulgar (o nuestra era): expresión utilizada en general por los no cristianos, y particularmente por los judíos, para evitar el sectarismo de la referencia «d.C.», esto es: «después de Cristo».

Eratóstenes: erudito griego (*c.* 275-195 a.C.), bibliotecario de la gran Biblioteca de Alejandría. Fue el primero en medir la circunferencia y la inclinación de la Tierra.
esenios: secta judía, cuyos adeptos vivían en comunidad en el desierto, particularmente el de Judea, contemporánea aproximadamente de Cristo. Los *Manuscritos del mar Muerto* han sido atribuidos con mucha probabilidad a los esenios, y en general tienden a confirmar la teoría de que la organización y las creencias religiosas de los esenios desempeñaron un papel muy importante en la aparición del cristianismo.
estela: lápida vertical con ornamentación escultórica o inscripciones.
estoicismo: escuela filosófica fundada por *Zenón de Citio*, cuyo momento de auge se sitúa en las épocas *helenística* y romana. Los estoicos afirmaban que el mundo es material y que todo está impregnado de la fuerza activa del universo —Dios. Propugnaban el abandono de las pasiones para conseguir la verdadera libertad mediante el cumplimiento del deber.
Estrabón: geógrafo griego, a caballo de los siglos I a.C. y I d.C.
etruscos: antiguo pueblo y civilización de Italia. La idea predominante durante la Antigüedad era que los etruscos procedían de *Lidia*, región situada en la parte noroccidental de Anatolia. Su lengua —que todavía no se entiende del todo— quizá pertenezca al grupo *anatólico*. En la isla de *Lemnos* se han descubierto unas inscripciones en una lengua muy parecida al etrusco. Según parece, los *etruscos* recibieron una gran influencia de la civilización fenicia entre el siglo IX y el VI a.C. Por su parte, tuvieron una importancia decisiva en la formación de la cultura latina.
Eudoxo: eminente astrónomo y matemático griego, procedente de Cnido, en la costa de Anatolia. Estudió en Egipto. Nacido *c.* 400 a.C.; muerto *c.* 350 a.C.
evemerismo: doctrina de Evémero, según la cual los dioses adorados por los hombres eran en realidad héroes divinizados. Por extensión, se utiliza este mismo término para designar la explicación o reducción de las creencias religiosas a criterios racionales.
Evémero: filósofo —probablemente de origen fenicio— que floreció en torno al año 300 a.C.
Fenicia: conjunto de ciudades situadas en la faja costera que se extiende desde lo que actualmente es el Líbano a las regiones septentrionales de Israel. Las más famosas fueron *Biblos, Tiro* y *Sidón*. Esta zona fue llamada Fenicia durante toda la Antigüedad. Sin embargo, el término alude al período de mayor auge de la historia de estas ciudades, el que va de 1100 a 750 a.C. La lengua «fenicia», lo mismo que el *hebreo*, era un dialecto *cananeo*. Suele decirse que el alfabeto fue invención de los fenicios. Es posible que se originara en esta región, pero se desarrolló mucho antes del período fenicio.
filisteos: invasores de Egipto y Oriente Medio a finales del siglo XIII y comienzos del XII a.C. Procedían de Anatolia y la cuenca del Egeo.
fisiócratas: grupo de filósofos y funcionarios franceses, a menudo confundidos con los enciclopedistas, que desempeñaron un importante papel en la racionalización de la administración y el fortalecimiento del Estado a mediados del siglo XVIII. El personaje más destacado del grupo, François Quesnay, estableció un sistema económico basado en las teorías económicas chinas, según el cual la riqueza procede en su totalidad de la tierra.
flexivas, lenguas: lenguas que, como el griego, el latín o el alemán, se basan en buena parte en la flexión o cambio de la forma de las palabras, en la morfología, para expresar los distintos significados; se opone a las lenguas *aislantes* y *aglutinantes*.
fonema: mínima unidad fonética provista de valor distintivo.
Frigia: región de la Anatolia septentrional. Se convirtió en un poderoso Estado durante

la primera mitad del primer milenio a.C. Su lengua, escrita en alfabeto, no era anatólica, sino indoeuropea, y estaba estrechamente emparentada con el griego.

gimnosofistas: «filósofos desnudos», nombre que daban los griegos a los santones indios o etíopes.

gnósticos: nombre de las sectas cristianas y judías, según las cuales tras la religión de los simples creyentes se oculta otra, más elevada, accesible únicamente a aquellos que «conocen» (la raíz griega del verbo conocer es *gnō-*).

Grecia arcaica: período de la historia de Grecia que se extiende del siglo VIII al VI a.C.; en esta época se produjo el establecimiento de las ciudades-estado o *poleis*, y de la que los marxistas denominan sociedad esclavista.

Grecia clásica: período de la historia de Grecia que se extiende del siglo V al IV a.C., época que, según la opinión general, fue el período de mayor esplendor del genio griego, aquella en la que éste dio de sí sus productos más «puros» y genuinos.

Harappa: se utiliza el nombre de este lugar o el de otro llamado Mohenjo Daro, para designar la antigua civilización que floreció en la parte noroccidental de la India desde *c.* 2500 a 1700 a.C., cuando fue destruida, probablemente como consecuencia de la invasión de los *arios* del norte. La escritura de esta civilización aún no ha sido descifrada, pero es posible que su lengua perteneciera a la familia lingüística dravídica, dominante hoy día en el sur de la India y hablada aún en algún que otro enclave de las regiones occidentales de Pakistán.

hasidîm: nombre derivado del hebreo *ḥåsîd*, «piadoso», utilizado para designar a dos movimientos religiosos judíos: el primero surgió entre 300 y 175 a.C., para oponerse a los intentos de los *Seléucidas* por helenizar al pueblo de Israel, y el segundo en el siglo XVIII de la era vulgar como reacción de corte mesiánico contra el racionalismo del judaísmo talmúdico.

hebreo: dialecto cananeo hablado en los reinos de Israel, Judá y Moab entre 1500 y 500 a.C. Por razones de índole religiosa a menudo se le considera la lengua totalmente distinta en la que se convirtió tras la desaparición de los demás dialectos cananeos.

Heládico: nombre que reciben tres *períodos cerámicos* de la Grecia continental, más o menos correspondientes a los *períodos cerámicos minoicos* de Creta.

Heládico Antiguo: *período cerámico* de la Grecia continental correspondiente a la primera época de la Edad del Bronce, *c.* 3000-2000 a.C.

Heládico Medio: *período cerámico* de la Grecia continental correspondiente a *c.* 2000-1650 a.C.

Heládico Reciente o Micénico: *período cerámico* de la Grecia continental que se extiende desde *c.* 1650 a 1100 a.C.

helénico: griego o greco-hablante en general, aunque el término se relaciona especialmente con Tesalia, región del norte de Grecia. Desde finales del siglo XVIII, la palabra ha adquirido el significado adicional de noble, septentrional, de «sangre» aria.

helenístico: nombre que recibe la cultura griega extendida por todo el Mediterráneo oriental, desde las conquistas de Alejandro Magno, a finales del siglo IV a.C., a la incorporación de toda la zona al Imperio romano, acontecida en el siglo I a.C.

Helesponto: estrecho que une el Mediterráneo con el mar Negro y separa a Europa de Asia.

hermetismo: creencia en los poderes mágicos, místicos y filosóficos de los textos del *Corpus Hermeticum*. El movimiento hermético surgió en los últimos tiempos de la Antigüedad y resurgió en el Renacimiento.

Heródoto: primer historiador griego, originario de Halicarnaso, en Asia Menor. Nacido *c.* 485 a.C.; muerto *c.* 425 a.C.

hierático: sistema de escritura egipcia desarrollado paulatinamente a partir de la escri-

tura *jeroglífica*, más o menos en torno al 2500 a.C. En este nuevo sistema, los jeroglíficos pictóricos se convirtieron en una escritura cursiva, aunque basada en los mismos principios que aquéllos.

hitita: nombre del imperio con sede en la Anatolia central surgido en el segundo milenio a.C. Su lengua pertenecía al grupo *anatólico* y su escritura era de tipo cuneiforme.

hurrita: nombre de un pueblo asentado en la Anatolia oriental y en Siria durante el segundo milenio a.C. Su lengua, definitivamente extinguida, no pertenecía ni a la familia indohitita ni a la afroasiática.

indoeuropeo: familia lingüística en la que se incluyen todas las lenguas europeas —menos el vascuence, el finlandés y el húngaro—, el iranio y las lenguas del norte de la India, además del *tocario*. Aunque geográficamente el *frigio* y el *armenio* corresponden a Anatolia, estas lenguas son indoeuropeas y no anatólicas.

indohitita: superfamilia lingüística a la que pertenecen las familias *indoeuropea* y *anatólica*.

interdentales: consonantes articuladas apoyando la lengua entre los dientes; como la *c* en castellano.

Isócrates: orador griego (436-338 a.C.), maestro y discípulo de Sócrates.

jeroglífico: escritura egipcia atestiguada desde finales del cuarto milenio. Está formada por signos fonéticos con valor unilítero, bilítero o trilítero, y «determinativos», que indican la categoría del significado de la palabra.

jonios: pueblo de la Grecia central y meridional que sobrevivió a la conquista de los *dorios*. Parte de ellos emigró a la costa occidental de *Anatolia*. El estado más importante de esta estirpe griega fue Atenas.

labiales: consonantes articuladas con los labios, como la [*b*], la [*p*], la [*m*], etc.

labiovelares: consonantes velares articuladas con redondeamiento de los labios, como por ejemplo [k^w], [g^w], etc.

laringales: sonidos producidos en la laringe o en la garganta en general; precisando un poco podríamos dividirlas en fricativas velares —[*ḫ*] y [*ǵ*]—, faringales —[*ḥ*] y [ʿ]— y laringales —[ʾ] y [*h*]. Todas estas variantes, excepto [*ǵ*], existen en semítico y egipcio, pero todas ellas, excepto [*h*], desaparecieron del indoeuropeo.

Lemnos: isla situada en la zona noroccidental del Egeo, en la que en la época clásica se hablaba una lengua no indoeuropea relacionada con el *etrusco*.

Licia: región de la Anatolia meridional. El licio era una lengua anatólica, heredera directa del hitita. Se conservan inscripciones alfabéticas en esta lengua desde el siglo V a.C.

Lidia: región de la zona noroccidental de Anatolia. El lidio pertenecía a la familia lingüística *anatólica*. Según la tradición, los *etruscos* procedían de Lidia. Poseemos inscripciones alfabéticas en esta lengua desde el siglo V a.C.

lineal A: *silabario* utilizado en Creta y en otras regiones antes de que los griegos se asentaran en la isla.

lineal B: *silabario* derivado del *lineal A*, atestiguado en la Grecia micénica y Creta desde 1400 a.C. aproximadamente, pero probablemente utilizado desde mucho antes.

líquidas: consonantes, como la [*l*] o la [*r*], que «fluyen».

maniqueísmo: religión fundada por el reformista persa Mani en el siglo III d.C. Reforzaba el dualismo propio del *zoroastrismo* y negaba que la materia y la carne fueran algo totalmente malo. Los creyentes se dividían en dos categorías, a saber: la elite, que practicaba un rígido celibato y una vida completamente austera, y los fieles corrientes y molientes, para quienes el matrimonio estaba permitido y podían vivir —eso sí, de forma sumamente austera— en el mundo. El maniqueísmo fue desbancado por el cristianismo en el siglo VI. No obstante, durante la Edad Media fueron

relativamente frecuentes las «herejías» maniqueas. La más famosa de ellas fue la de los *cátaros* o albigenses.

Manuscritos del mar Muerto: estos volúmenes fueron encontrados hacia 1940 en las grutas situadas en las proximidades del mar Muerto. La mayoría de ellos tratan de la vida religiosa e institucional de las sectas judías surgidas aproximadamente entre el siglo III a.C. y el siglo II d.C. Proporcionan una información interesantísima sobre los *esenios* y los orígenes del cristianismo en general.

materialismo: teoría según la cual el mundo está hecho de materia. Su primer representante en Grecia fue Demócrito, filósofo de los siglos V y IV a.C.

metátesis: salto o cambio de posición de una vocal o una consonante.

meteco: en las ciudades griegas, extranjero cuyos derechos eran mayores que los de los esclavos, pero menores que los de los ciudadanos.

Micenas: ciudad situada en las proximidades de Argos, en la zona nororiental del Peloponeso, famosa por ser la principal ciudad de finales de la Edad del Bronce.

micénico: nombre que se da a la cultura material de la Edad del Bronce descubierta en Micenas. Por extensión, se designa así a toda la cultura griega de finales de la Edad del Bronce.

minoico: término —derivado por sir Arthur Evans del nombre de Minos, el legendario rey de Creta— con el que se designa a las culturas cretenses anteriores a la llegada de la población de habla griega, así como a tres *períodos cerámicos* establecidos también por Evans.

Minoico Antiguo: *período cerámico* de la cultura cretense correspondiente a los inicios de la Edad del Bronce, *c.* 3000-2000 a.C.

Minoico Medio: *período cerámico* de la cultura cretense más o menos contemporáneo del Imperio Medio egipcio, *c.* 2000-1650 a.C.

Minoico Reciente: *período cerámico* de la cultura cretense que va de *c.* 1650 a 1450 a.C., época en que la isla fue dominada por los griegos.

monismo: en este libro utilizamos este término para referirnos a la idea según la cual cada cosa tiene que tener su propia causa.

monogénesis: teoría según la cual las cosas tienen un solo origen. En esta obra el término se utiliza casi exclusivamente para referirnos a los orígenes de la humanidad y del lenguaje. Su antónimo es *poligénesis.*

nasales: consonantes como la [*m*] o la [*n*] articuladas en la cavidad nasal. La nasalización es un rasgo propio de la presencia de nasales ante las oclusivas: [*m*] delante de [*p*] o [*b*], [*n*] delante de [*t*] o [*d*], [*ng*] delante de [*k*] o [*g*].

neoplatonismo: filosofía surgida en Egipto durante el siglo II d.C., que propugnaba las teorías platónicas idealistas y místicas, así como la religión egipcio-griega. Fue aplastada por las autoridades cristianas a comienzos del siglo VI, pero pervivió a lo largo de la Edad Media en versiones cristianas. Durante el Renacimiento volvió a florecer, bajo apariencia más o menos cristiana.

nominalismo: teoría según la cual las formas ideales o conceptos universales son sencillamente nombres. Lo contrario del realismo o esencialismo.

oclusivas: consonantes en cuya articulación se produce una total explosión del aire, como ocurre con los sonidos representados por las letras *b, d, g, p, t, k.*

Olimpíadas: nombre de la fiesta religiosa y el certamen celebrado en Olimpia, lugar situado en la zona noroccidental del Peloponeso. Las Olimpíadas tenían lugar cada cuatro años y se iniciaron en 776 a.C. Fueron abolidas por el emperador cristiano Teodosio a finales del siglo IV d.C. Fueron resucitadas conforme al modelo ario a finales del siglo pasado.

órficos: seguidores del divino Orfeo. Lo mismo que los pitagóricos, con quienes guar-

dan muchas similitudes, los órficos propugnaban las creencias religiosas egipcias. Su interés se centraba sobre todo en la inmortalidad personal.

paganismo egipcio: término introducido por mí para designar a la religión pagana de las épocas helenística y romana, caracterizada por el hincapié que hacía en la importancia y originalidad de Egipto en toda la religión politeísta.

panteísmo: teoría según la cual Dios está en todas las cosas y todas las cosas son Dios. Esta visión del mundo, bastante parecida a la de la religión egipcia y griega, adquirió gran importancia en el siglo XVII, especialmente a raíz de la publicación de las obras de Spinoza.

Pausanias: escritor griego del siglo II d.C., autor de una famosa guía de Grecia titulada *Perihegesis tes Hellados*.

pelasgos: según la tradición clásica, nombre de los primitivos habitantes de Grecia.

período cerámico: período de tiempo reconstruido por los arqueólogos a partir de los diferentes estilos de la cerámica.

persa, Imperio: fundado por Ciro el Grande a mediados del siglo VI a.C., llegó a dominar todo Oriente Medio, Asia Menor y la cuenca del Egeo hasta que los griegos pusieron freno a su avance. Fue destruido por Alejandro Magno en la segunda mitad del siglo IV a.C.

pictograma: sistema de escritura consistente en pintar o representar gráficamente el objeto que se quiere significar.

Pitágoras: filósofo y matemático griego, *c.* 582-500 a.C. Estudió en Egipto, donde aprendió los principios matemáticos y religiosos del país, y fundó la cofradía de los pitagóricos.

pitagóricos: seguidores de Pitágoras, organizados en una «cofradía» caracterizada, a juicio de casi todo el mundo, por sus rasgos egipcios. Los pitagóricos desempeñaron un importante papel en la política, la religión y las ideas científicas propias de las sociedades griegas de Sicilia y del sur de Italia durante los siglos V y IV a.C.

poligénesis: teoría según la cual existen múltiples orígenes de las cosas, particularmente de la humanidad y de la lengua. Su antónimo es *monogénesis*.

protogriego: nombre de la lengua no atestiguada, reconstruida por los especialistas, que estaría en el origen del griego. Llámanse también protogriegos los hablantes de esta hipotética lengua.

ptolemaico: nombre que se da a la cultura egipcia de la época de los Ptolomeos.

Ptolomeo: nombre de los sucesores de Ptolomeo I, general de Alejandro Magno que se hizo con las riendas del poder en Egipto a la muerte de Alejandro. El último soberano de esta dinastía fue Cleopatra VII, amante de César y de Marco Antonio, muerta en circunstancias dramáticas en 30 a.C.

***puttini*:** nombre que se da a la representación artística de niños pequeños.

raíz: parte esencial de la palabra que queda después de eliminar los elementos secundarios.

relación genética: se llama relación «genética» de las lenguas a la que viene determinada por la existencia de un antepasado común. Por ejemplo, el francés y el rumano tienen una relación «genética» porque, pese a todas sus diferencias, ambos proceden del latín vulgar.

Seléucidas: nombre de la dinastía establecida en Siria y Mesopotamia por Seleuco, general de Alejandro.

sibilantes: consonantes que se pronuncian con una especie de silbido.

Sidón: antigua ciudad fenicia consagrada al dios del mar Sid. Alcanzó su momento de mayor apogeo a comienzos de la Edad del Bronce, de ahí que en los primeros libros históricos, la Biblia y Homero, se utilice el término «sidonio» para designar a los fenicios en general. Hacia el siglo IX a.C. su poderío fue heredado por su rival, *Tiro*.

tema: forma verbal derivada de una raíz o bien por medio de la *vocalización* o bien mediante la utilización de diversos prefijos y sufijos.

teogonía: genealogía y nacimiento de los dioses; ese es el argumento y el nombre de varios poemas épicos, el más famoso de los cuales es el de Hesíodo.

Tera: isla volcánica situada a unas setenta millas al norte de Creta. Durante el segundo milenio a.C. se produjo en ella una gigantesca erupción cuya fecha se sitúa convencionalmente *c.* 1500-1450. Según mi tesis, en cambio, habría tenido lugar ciento cincuenta años antes, en 1626 a.C.

Tiro: antigua ciudad fenicia. Su época de mayor apogeo se sitúa entre los siglos X y IX a.C., pero siguió siendo un importante centro político y cultural hasta que fue destruida por Alejandro Magno en 333 a.C.

tocario: lengua indoeuropea hablada durante el primer milenio d.C. en la «región autónoma» de Sinkiang, en la China occidental, actualmente de lengua turca. El tocario posee diversos rasgos comunes con las lenguas indoeuropeas occidentales que no se encuentran en las indoarias. Nos proporciona, por tanto, una información decisiva respecto a la naturaleza del primitivo indoeuropeo.

trirreme: navío griego provisto de tres filas de remos.

Tucídides: historiador griego, nacido *c.* 460 y muerto en 400 a.C., en cuya obra se nos relata la guerra del Peloponeso.

velares: consonantes *oclusivas* articuladas en la parte posterior de la cavidad bucal, como por ejemplo la [*k*] o la [*g*].

vocal protética: vocal colocada al principio de una palabra para evitar una inicial consonántica. El empleo de vocales protéticas es sobre todo frecuente delante de las consonantes dobles.

vocalización: introducción de vocales en una estructura consonántica.

Zenón de Citio: fenicio emigrado a Atenas. Fundador del *estoicismo*, *c.* 336-264 a.C.

zoroastrismo: religión estatal del Imperio persa, creada por Zoroastro, reformador religioso que, según la opinión más común, vivió en el siglo VII a.C., aunque probablemente date de una fecha mucho más antigua, aproximadamente del segundo milenio a.C. Según afirmaba, el universo era el escenario de una perpetua lucha, curiosamente equilibrada, entre el bien y el mal. El zoroastrismo perdió gran parte de su fuerza a raíz de las conquistas de Alejandro, y prácticamente desapareció tras el surgimiento del islam. Pervive aún en pequeños enclaves del Irán fundamentalista, y constituye la religión de los parsi, dispersos por todo el mundo.

NOTAS

Introducción (pp. 29-90)

1. Véase el capítulo 6, notas 143-144.
2. Véase *infra* y el capítulo 10, notas 7-9.
3. Para un examen de esta bibliografía, véase página 74 y el volumen II.
4. Bernal (1980). Sobre las tablillas de Uruk, G. Pettinato (comunicación personal, Cornell, 3 de diciembre de 1985).
5. Véase *infra*, capítulo 10, notas 7-9.
6. Goodenough (1970).
7. Bernal (1989a).
8. Warren (1965, p. 8); Renfrew (1972, pp. 345-348).
9. Bernal (1983a, 1983b; véase asimismo 1987).
10. Bernal (1980).
11. Spyropoulos (1972; 1973).
12. Bernal (1986a, pp. 73-74).
13. Véase el volumen III.
14. Heródoto, VI.53-55.
15. Buck (1979, p. 43) hace referencia a la hipótesis de Spyropoulos, pero la desprecia. Symeonoglou (1985) no llega a citar los artículos de este mismo profesor, aunque los incluye en su enorme bibliografía. Sin mencionar la forma piramidal del edificio ni sus concomitancias con Egipto, ataca la datación propuesta por Spyropoulos (pp. 273-274). Helck (1979) pasa completamente por alto la obra de Spyropoulos.
16. Bernal (1988a).
17. Farag (1980).
18. La Marche y Hirschbeck (1984, p. 126). Respecto a los robles de Irlanda: comunicación personal de M. G. L. Baillie a P. Kuniholm, Atenas, abril de 1985.
19. Michael y Weinstein (1977, pp. 28-30).
20. Respecto a la correlación con China, véase Pang y Chou (1985, p. 816). Para la fecha de Shang, véase Fan (1962, p. 24). Para una datación revisionista más temprana, véase Keightley (1978); para una más tardía, véase Chang (1980, pp. 354-355).
21. Stubbings (1973, pp. 635-638).
22. Bietak (1979).
23. C. Müller (1841-1870, vol. III, p. 639).
24. Hemmerdinger (1969); McGready (1969); Pierce (1971).
25. Respecto a Foucart y las respuestas que ha merecido su obra, véase *infra*, capítulo 5, nota 45.

1. *El modelo antiguo en la Antigüedad* (pp. 91-129)

1. Según la traducción de A. de Selincourt, 1954, p. 406. El texto hace referencia a las monarquías de Argos y Esparta. Respecto al convencimiento que muestran más tarde los reyes de Esparta de que sus orígenes son hicsos, véase el volumen II.

2. *Ilíada*, II.681. Para una lista casi exhaustiva de las referencias clásicas a los pelasgos, véase F. Lochner-Hüttenbach (1960, pp. 1-93).

3. *Ilíada*, II.841, X.429 y XVII.290.

4. Este intento de identificación se debe al profesor Bietak, excavador del yacimiento de Tel ed Dab<a (Ávaris), basándose en testimonios epigráficos (1979, p. 255). Los problemas fonéticos que comporta derivar el nombre Laris(s)a de R-ꜣḥt no son muy graves. La r inicial egipcia aparece habitualmente en griego en forma de l. En egipcio medio, ꜣ, es decir el doble ʾaleph, se transcribía r en semítico. Los sonidos laringales medios como ḥ suelen desaparecer y son muchos los ejemplos de t egipcia que aparecen en griego como *-is*. Para los detalles y los paralelismos fonéticos, véase el volumen II.

5. *Ilíada*, II.841 y XVII.301.

6. Estrabón, XIII.621.c, citado junto con otras referencias a la relación de Larisa con el suelo rico y húmedo y con los pelasgos por K. O. Müller (1820, p. 126).

7. Para las relaciones de Dánao con Larisa y Argos, véase Pausanias, II.19,3 (véanse Frazer, Levi en la bibliografía).

8. Estrabón, VIII.6.9.

9. Véase Ahl (1985, pp. 158-159).

10. Para ʾInb ḥḏ, véanse Gauthier (1925, vol. I, p. 83) y Gardiner (1947, vol. II, pp. 122-126). La capital de los hititas Hattus o Hattusas significaba también «plata». Resulta imposible determinar si los nombres griegos y anatolios son o no calcos de los correspondientes egipcios, por lo demás mucho más antiguos, o si proceden del color que realmente tienen las murallas de la ciudad o de la ciudadela.

11. *Ilíada*, II.681

12. *Ilíada*, XVI.233. Para un estudio más pormenorizado de Dodona, véase el volumen III.

13. *Odisea*, XIX.175.

14. Egimio, fr. 8, en White (1914, p. 275).

15. V.80.1.

16. En general estoy de acuerdo con los argumentos de C. Gordon (1962a, 1963a-b, 1966, 1967, 1968a-b, 1969, 1970a-b, 1973, 1975, 1980, 1981), no así con Duhoux (1982, p. 232). Para otros intentos de etimologías menos plausibles de los «eteocretenses», véase Duhoux, pp. 16-20. El propio término **eteos* no tiene un origen indoeuropeo. Una etimología verosímil sería hacerlo derivar del egipcio ʾıt, atestiguado en demótico, *eiōt* en copto, que significa «cebada». *ỉt m ỉt* en egipcio medio y tardío, literalmente «cebada en cebada», significa «verdaderamente cebada, cebada cebada», presumiblemente refiriéndose al grano del cereal. En griego nos encontramos con la palabra *eteokrithos*, «auténtica o buena cebada». Para la importancia y la seriedad del juego de palabras en la civilización antigua, véase *infra*. Tanto si *eteokrētes*, «eteocretenses», es un juego de palabras sobre *eteokrithos* como si no, *ỉt* podría ser una buena etimología de *eteos*. Aunque probablemente haya alguna contaminación del egipcio *ỉt(y)*, copto *eiōt*, «antepasados». Este podría ser el origen del gentilicio Eteobútada, nombre de los sacerdotes hereditarios del templo de Atenea Polias en Atenas.

17. J. Bérard (1951, p. 129) y Lochner-Hüttenbach, p. 142. Para los orígenes cretenses de los filisteos, véase el Apéndice.

18. W. F. Albright (1950, p. 171). Respecto a la transmisión en fecha temprana del alfabeto, véase Bernal (1987a).

19. Respecto a la influencia de la escritura sobre el lenguaje hablado, véanse Lehmann (1973, pp. 178 y 226) y Polomé (1981, pp. 881-885).

20. Véase el Apéndice.

21. Fr. 16, *Las grandes Eeas* (White, p. 264).

22. Estrabón, V.2.4.

23. Acusilao, fr. 11, citado en Ridgeway (1901, vol. I, p. 90). En otro pasaje, sin embargo, restringe ese significado al Peloponeso, como hacía Éforo en el siglo IV. Véase Apolodoro, II.1.1. Respecto a Esquilo, véanse sus *Suplicantes*, 251-260.

24. Heródoto, I.58 y II.50.

25. Heródoto, II.50-55; IV.145; VII.94. Para otros resúmenes de sus ideas respecto a los pelas-

gos, véanse Abel (1966, pp. 34-44) y A. B. Lloyd (1976, pp. 232-234). Sobre la consideración de «Pelasger und Barbaren» de los primitivos atenienses, véase Meyer (1892, vol. I, p. 6).

26. M. Pallotino (1978, pp. 72-73).

27. Tucídides, I.3.2.

28. Heródoto, II.50-55, y Diodoro, III.61.1.

29. Heródoto, VIII.44. Sobre la naturaleza egipcia de Cécrope, véase el volumen II. Sobre la de Erecteo, véanse Diodoro, I.29.1, y escolios a Arístides, XIII.95, citado en Burton (1972, p. 124). La idea predominante era, sin embargo, que era indígena.

30. Eurípides, *Arquelao*, fragmento (perdido), citado en Estrabón, V.2.4.

31. *Las suplicantes*, 911-914.

32. Estrabón, V.2.4. y IX.2.3.

33. Pausanias, I.28.3; III.20.5; IV.36.1; VIII.1.4-5 y 2.1.

34. Pausanias, VIII.1.4.

35. Niebuhr (1847a, vol. I, p. 28).

36. Meyer (1928, vol. II, 1.ª parte, p. 237, nota).

37. Para un resumen de las teorías modernas, véase Abel (1966, pp. 1-6).

38. Véase el capítulo 7, nota 59.

39. Tucídides, I.3.2.

40. Ridgeway (1901, vol. I, pp. 280-292); Grumach (1968/1969, pp. 73-103, 400-430); Hood (1967, pp. 109-134).

41. Heródoto, I.58.

42. Véanse Grote (1846-1856, vol. II, p. 350, etc.); Gobineau (1983, vol. I, p. 663); Wilamowitz-Moellendorf (1931, vol. I, pp. 60-63).

43. V. Bérard (1894); capítulo IX, nota 33.

44. Véanse *infra* y el volumen II.

45. Sandars (1978, p. 185); Snodgrass (1971, pp. 180-186); Wardle (1973).

46. Véase el Apéndice.

47. Heródoto, I.58. Abel (1966, p. 13) comenta que el empleo de la partícula *gar*, «pues», para introducir esta información, indica que Heródoto se está refiriendo al saber convencional y no a un invento propio.

48. Heródoto, VII.94-95 (trad. p. 473).

49. Chantraine (1968-1975, vol. I, p. 475b); T. Braun (1982, pp. 1-4).

50. La letra *ypsilon* requiere siempre ser pronunciada con aspiración, el «espíritu áspero» o h. Habría sido imposible, por tanto, tener una forma *Yantes. Una confirmación adicional de la etimología egipcia nos la proporcionaría otro nombre griego de pueblo primitivo, relacionado también especialmente con el Ática, a saber el de los peones, *Paiones*. Los especialistas afirman en general que tiene que ver con *Ion* y *Iaon*, «jonio», pero no son capaces de entender el mecanismo, supuestamente «prehelénico», que los relacionaría; véase la bibliografía de Cromey (1978, p. 63). Su origen podría situarse sencillamente en la forma egipcia *pꜣ iwn*, «bárbaro».

51. Sobre Juto, véanse Heródoto, VII.94; VIII.44, y Pausanias, VII.1.2. Sobre Posidón y su patrocinio entre los jonios, véase Farnell (1895-1909, vol. IV, pp. 10-11, 33-34, etc.). La inseguridad en lo tocante a la sibilante inicial de los nombres de Juto y Zeto, probablemente también una variante del de Seth, quizá venga de la confusión con el cananeo Ṣid, dios del mar y de la caza, y la raíz semítica √*ṣwd-*, «cazar», actividad fundamental tanto en la figura de Seth como en la de Posidón, *Poṣeidon*, cuyo nombre se escribe a veces *Poṯeido/an*. Véase el volumen III.

52. Gomme (1913). Como ejemplos de estudio de su influencia constante, véanse Muhly (1970, especialmente la p. 40) y R. Edwards (1979, p. 65, nota 63).

53. Véase R. Edwards (1979, p. 77, nota 70).

54. K. O. Müller (1820-1824, vol. I, pp. 113-121).

55. R. Edwards (1979, p. 77, nota 70); Chantraine (1968-1975, vol. I, p. 21). La raíz semítica occidental, atestiguada por primera vez en la forma eblaíta *adana*, parece proceder del egipcio *ỉdn(w)*, «consejero, gobernador».

56. Merkelbach y West (fragmentos 141 y 143).

57. *Catálogo de mujeres*, fr. 16, así como el citado en Estrabón, VIII.6.8, y el fr. 17. Respecto al fragmento de la *Danaida*, véanse Kinkel (1877, fr. 1) y R. Edwards (1979, p. 75).

58. Mármol Pario, 1.11.44-45, y Heródoto, IV.53. Un examen de los cálculos que al respecto se hacían en la Antigüedad puede encontrarse en Taciano, I.31. Para un estudio de las fechas que en la Antigüedad se adjudicaban a ambos poetas, véase Jacoby (1904, pp. 152-158).

59. Forrest (1982, p. 286). Buenos análisis, así como una bibliografía moderna sobre Hesíodo y sus posibles fechas, se encuentra en G. P. Edwards (1971, pp. 1-10, 200-228). Para más datos sobre Homero, véase el capítulo 6, nota 3. Para un estudio de la fecha tardía de la transmisión, véase el capítulo 9, notas 74-91.

60. Respecto a estas fechas y sus implicaciones de carácter político, véase Bernal (1987a; 1988).

61. Sobre lo relativo a la difusión de este argumento, véase Finley (1978, pp. 32-33). Las referencias a los fenicios han llevado a algunos eruditos a afirmar que la *Odisea* fue compuesta mucho más tarde que la *Ilíada* (Nilsson, 1932, pp. 130-137; Muhly, 1970). Muhly (p. 20, nota 6) comenta que esta teoría fue expuesta ya en la Antigüedad (Longino, *De Sublimitate*, IX.13).

62. Véanse Albright (1950, pp. 173-176; 1975, pp. 516-526); Cross (1974, pp. 490-493; 1979, pp. 103-104; 1980, pp. 15-17); Sznycer (1979, pp. 89-93); Naveh (1982, pp. 40-41); Helm (1980, pp. 95-96, 126).

63. Finley (1978, p. 33).

64. Véase el volumen III.

65. Finley (1978, p. 33).

66. Forrest (1982, pp. 286-287).

67. Walcot (1966, p. 16) admite esta posibilidad.

68. Walcot (1966, pp. 27-53). Cabría decir que, si bien nunca se confundió a Zeus con Marduk en Grecia, a menudo se le identificaba con Amón. Por consiguiente, es bastante probable que las teogonías que giran en torno a su figura fueran un préstamo del Egipto del segundo milenio. Sobre lo significativo que resulta el hecho de que Walcot menospreció a Egipto y Fenicia, véase el capítulo 10, nota 33.

69. *Los trabajos y los días*, p. 589. No hay por qué dudar que el adjetivo *biblinos* significa «de Biblos» (*Bi/byblos*).

70. La idea de que *Las suplicantes* forma parte de una trilogía fue expresada por vez primera por A. W. Schlegel en 1811. Véase Garvie (1969, p. 163). Sobre los temas que trata, véanse Apolodoro, II.1.3 y III.1.1, Nonno (*Dionisíacos*, II.679-698, III.266-319), y el Escoliasta sobre Eurípides, *Fenicias*. Todo ello se resume en R. Edwards (1979, pp. 27-28). Véase también Garvie (1969, p. 163). Para las referencias a la historia de Amimone, véase Frazer (1921, vol. I, p. 138, nota 2).

71. F. R. Earp (1953, p. 119), citado por Garvie (1969, p. 29).

72. Garvie (1969, pp. 1-28).

73. Garvie (1969, pp. 29-140).

74. *Las suplicantes*, 1.154. Para un examen del asunto, véase Johansen y Whittle (1980, vol. II, p. 128).

75. Escolios a *Hécuba*, 886. Véase el correspondiente artículo en *Pauly-Wissowa*, IV, 2, 2.094-2.098. Respecto a su ambigüedad, véase Garvie (1969, p. 164, nota 3).

76. *Las suplicantes*, 911-914, según la traducción de Weir Smyth, pp. 89-91.

77. Diodoro, I.24.8. Sus informadores identificaban a todas luces a Ío con Isis.

78. 46.20. Astour (1967a, pp. 86-87, 388).

79. Johansen y Whittle (1980, vol. II, p. 171).

80. Is. 155-158, 228-234, 822-824. Véase Johansen y Whittle (1980, vol. II, p. 184).

81. Véase Ahl (1985, especialmente pp. 17-63).

82. Garvie (1969, pp. 71-72). Heródoto, IV.199, dice que *bounos*, «cerro» —que pese a ser el término habitual en griego moderno para designar a la montaña, es una forma rara en griego clásico—, procede de Cirene, en la actual Libia. Véanse Garvie (1969, p. 71) y Johansen y Whittle (1980, vol. II, pp. 105-106). A mi juicio, sería lícito vincular esta forma, al menos en el nivel de juego de palabras, con la raíz egipcia √*bn*-, que aparece en las palabras *wbn*, «levantarse como el sol», y *bnbn*, «punta, pico», o «colina primigenia». Véase A. B. Lloyd (1976, pp. 318-319).

83. Garvie (1969, p. 72).

84. J. Bérard (1952, p. 35).

85. Astour (1967a, p. 94). Johansen y Whittle (1980, vol. II, p. 45) citan, sin dar más referencias, una objeción de J. R. Harris a la cantidad de esta vocal que, dadas las distorsiones causadas

por el cambio vocálico y el supuesto préstamo, no parece muy defendible. Johansen y Whittle aluden precisamente al «desprecio de la cantidad vocálica en las etimologías de Esquilo» (p. 105). La principal objeción de Harris, sin embargo, se basa en criterios puramente ideológicos, cuando dice que simplemente «es absurda» toda relación entre Épafo y Ap(h)ofis.

86. *Ilíada*, I.270; III.49, y *Odisea*, VII.25, XVI.18, citado en Johansen y Whittle (1980, vol. II, p. 105).

87. Sobre lo que se sabía en la Antigüedad, véase, por ejemplo, Fréret (1784, p. 37). Sobre los modernos conocimientos, véase Sheppard (1911, p. 226).

88. Vercoutter (1975, cols. 338-350).

89. Van Voss (1980, cols. 52-53).

90. *Las suplicantes*, 260-270 (según la traducción de Weir Smyth, 1922, vol. I, p. 27).

91. Van Voss (1980, cols. 52-53); Budge (1904, vol. I, p. 198).

92. Cástor, citado en Eusebio, 1866, p. 177. Respecto a las complicaciones del texto de Eusebio, véase A. A. Mosshammer (1979, pp. 29-112). Véase asimismo Fréret (1784, p. 20). Véase *supra*, notas 8-10, relativas a los múltiples significados distintos de la palabra Argos.

93. Núm. 13.22-33; Dt. 1.28, 2.10-21, 9.2; Jos. 11.21-22, 14.12-15, 15.14 y 15.13-14; Jue. 1.20. Respecto a los filisteos, véase el Apéndice. Gobineau (1983, vol. I, p. 663) consideraba que Inaco y *anax* procederían de la forma semítica *ʿănaq*.

94. En Núm. 13.22 se especifica que Hebrón —probablemente el nombre *posterior* de Qiriat ʾArba— fue fundada siete años antes que Zoan, al parecer Ávaris, la capital de los hicsos, fundada en el siglo XVII a.C. o antes.

95. Fréret (1784, p. 37). Parece que la derivación a partir de √ʿnq, «collar» o posiblemente «cuello», es popular.

96. En el volumen II se examinarán los detalles de carácter fonético del préstamo.

97. Apolodoro, II.1.4 Para otras variantes, véase Frazer (1921, vol. I, pp. 134-135). La idea de agua de «vida» o agua «viva» o corriente es, por supuesto, de lo más natural. Aparece en la noción griega posterior de ὕδωρ ζῶν, e incluso con más fuerza en las tradiciones judía y cristiana. La encontramos, por ejemplo, en el hebreo מים חיים (Lev. 14.5, 6, etc.). Véase también Daniélou (1964, pp. 42-57). Para otras concomitancias latinas de fecha posterior en la relación de Ío con su padre Inaco, el río, *flumen*, y con el *fulmen*, «rayo», de su raptor, Zeus, en Ovidio, *Metamorfosis*, véase Ahl (1985, pp. 144-146).

98. Véase Astour (1967a, p. 86).

99. Johansen y Whittle (1980, vol. II, p. 65).

100. Admito la objeción de T. T. Duke (1965, p. 133).

101. Ahl (1985, pp. 151-154). Respecto a las raíces griegas y egipcias de la identificación de Isis con la luna, véase Hani (1976, p. 220).

102. En la Introducción ya hemos mencionado los orígenes egipcios de Atenea, así como los del esposo de Libia, Posidón, pero serán estudiados con más detalle en el volumen II.

103. Meyer (1892, vol. I, p. 81), citado en Astour (1967a, p. 80). Según Meyer, la vocalización de Bēlos indica que este nombre no puede proceder del cananeo *Baʿal*, sino que debe proceder del arameo *b^{e}ʿēl*; sería, por lo tanto, posterior. Pero también habría podido pasar de **Bālos* a *Bēlos* dentro ya del griego.

104. En el volumen II estudiaremos las enormes complicaciones de las raíces egipcio-semíticas y las de la palabra *phoinix*.

105. Astour (1967a, p. 81).

106. En dos textos paralelos que datarían de 2500 a.C. aproximadamente, uno procedente de la ciudad siria de Ebla y otro del yacimiento de Abu Salabikh, en Mesopotamia, encontramos los nombres Am-ni y DA-ne^{Ki} para dos lugares idénticos situados, al parecer, en occidente (G. Pettinato, 1978, p. 69, nota 186). En una comunicación personal de marzo de 1983, este autor me indicó que el primero podría referirse a la ciudad cretense de Amniso, cuyo nombre se halla atestiguado en lineal B y en egipcio desde el segundo milenio. En tal caso —incluso aunque Am-ni fuera únicamente un nombre genérico para designar a occidente, que en egipcio se dice *ʾimn*—, el país de Da-ne podría hacer referencia a Creta.

107. Véanse Helck (1979, pp. 31-35); Gardiner (1947, vol. I, pp. 124-126); para más detalles de este problema, véase el volumen II.

108. Astour (1967a, pp. 1-80).

109. Véanse Gordon (1962b, p. 21); Yadin (1968); Arbeitman y Rendsburg (1981), que ofrecen un panorama de la bibliografía relativa a este punto y algunos nuevos enfoques bastante interesantes.

110. Gardiner (1947, vol. I, p. 126); Morenz (1969, p. 49). La raíz *ṯnỉ*, «envejecer», estaría en el origen, a través de los eufemismos que habitualmente se utilizan para mencionar a la muerte, de la raíz griega √θν-, presente en θάνατος y otras palabras, que significa «morir», pero con connotaciones de vejez. Sobre la confusión típicamente egipcia entre vejez y muerte, véase Hornung (1983, pp. 151-153).

111. Para las dudas que suscita esta tradición, véase *supra*, pp. 65-67.

112. Johansen y Whittle (1980, vol. II, p. 5).

113. Farnell (1895, vol. I, pp. 72-74); A. B. Cook (1925, vol. II, 2.ª parte, pp. 1.093-1.098).

114. La otra es la de Eurípides.

115. *Las fenicias*, 202-249. Para otras obras, véanse *Las Bacantes*, 170-172, 1.025, y *Frixo*, frs. 819 y 820.

116. Un panorama general en R. Edwards (1979, pp. 45-47).

117. Heródoto, II.182 (trad. p. 201).

118. Heródoto, IV.147 (trad. p. 319).

119. Heródoto, II.171 (trad. p. 197).

120. Heródoto, V.58 (trad. p. 361).

121. Heródoto, II.49-52 (trad. pp. 149-151). Sendos intentos de explicar todo esto en detalle en Froidefond (1971, pp. 145-169) y A. B. Lloyd (1976, vol. II, pp. 224-226).

122. Heródoto, II.55-58.

123. Plutarco, *De malig.* Sobre la seriedad con la que algunos especialistas modernos han empezado a tratar a Heródoto en los últimos quince años, véase A. B. Lloyd (1976).

124. Heródoto, II.49 (trad. p. 149).

125. Tucídides, I.8.

126. Heródoto, VI.53-55.

127. Tucídides, I.3.2.

128. Véase, por ejemplo, Snodgrass (1971, p. 19).

129. Tucídides, I.3.2; para una discusión de este punto, véase Estrabón, VIII.6.6. La fórmula καθ 'Ελλάδα καὶ μέσον ˇΑργος, «por Grecia y por Argos Central», se utiliza habitualmente para designar a Grecia en la *Odisea*, I.343-344; IV.726, 816; XV.80.

130. Tucídides, I.1.

131. *Panegírico*, 50 (según traducción de Norlin, p. 149). Para el contexto en que se pronunció el discurso, véase Bury (1900, pp. 540-541, 568-569). Véase asimismo Snowden (1970, p. 170), que lo considera un feliz símbolo de la falta de racismo en Grecia.

132. Diógenes Laercio, VIII.86-89; De Santillana (1963, pp. 813-815).

133. *Helena*, X.68 (trad. p. 226).

134. *Busiris*, 30. Me opongo a Smelik y Hemelrijk (1984, p. 1.877), que dejan traslucir claramente sus tendencias antiegipcias.

135. *Busiris*, 16-23.

136. *Busiris*, 28.

137. Véase Cicerón, *Tusc. Disp.*, V.3.9; la derivación de la palabra *sophia* del término egipcio *sb3*, «enseñar, aprender», se examina en el volumen II.

138. Bury (1900, p. 541), Gardiner (1961, p. 374) y Strauss (en prensa, capítulo VI). El nombre Salamina —que recibían los puertos bien abrigados tanto en Chipre como en la Salamina situada al oeste de Atenas— procede a todas luces del semítico *salam*, «paz», presente hoy día en el topónimo árabe Dar es Salam, «Puerto de la Paz». Atenas resultó ser la oveja negra de la alianza.

139. Wilamowitz-Moellendorf (1919, vol. I, pp. 243-244; vol. II, p. 116, nota 3).

140. Plutarco, *De Iside*, 10; *Licurgo*, 4; Froidefond (1971, pp. 243-246). En la nota 77 confiesa que Estrabón —en el siglo I— también habla de la deuda que tenía contraída Licurgo con Egipto.

141. Véase el volumen II.

142. *Busiris*, 18 (trad. p. 113).

143. Froidefond (1971, p. 247).

144. Heródoto, II.81. Posteriormente así lo afirma también Diógenes Laercio, VIII.2-3. Uno

de los intentos de negar este hecho puede encontrarse en Delatte (1922, p. 152 y otros pasajes).

145. *Busiris*, 28. Isócrates, p. 119.

146. Véase, por ejemplo, la traducción de Norlin, p. 112, nota 1.

147. Véase el análisis general en Froidefond (1971, pp. 240-243).

148. Un repaso de la controversia sostenida entre los seguidores del modelo ario en torno a la cuestión de si Platón fue o no a Egipto, puede hallarse en Froidefond (1971, p. 269, nota 24) y Davis (1979, p. 122, nota 3). Cabría subrayar, sin embargo, como apunta Davis, que «la tradición no [la contradice] explícitamente nunca ninguna de nuestras autoridades clásicas». Deberíamos subrayar asimismo que quizá el mayor escepticismo en lo tocante a este viaje de Platón aparezca en las obras de T. Hopfner, especialmente en su *Plutarch über Isis und Osiris*.

149. *Fedro*, 274d (según la traducción de H. N. Fowler, p. 563).

150. *Filebo*, 16c; *Epinómide*, 986e-987a.

151. Davis (1979, pp. 121-127).

152. Citado en Proclo, *In Tim.*, LXXVI (según trad. de Festugière, 1966-1968, vol. I, p. 111). Más adelante hablaremos de lo que dice Platón de la leyenda de la Atlántida.

153. Marx, *Kapital*, vol. I, IV parte (1983, p. 299).

154. Popper (1950, pp. 495, 662).

155. Entre los primeros, véase A. E. Taylor (1929, pp. 275-286). Entre los otros, véase por ejemplo Lee (1955, Introducción).

156. Heródoto, II.29.62; Platón, *Timeo*, 21e. Para los detalles de las relaciones mantenidas *realmente* entre Sais y Atenas, véase el volumen II. Véase asimismo Bernal (1985a, pp. 78-79).

157. *Timeo*, 22b (trad. Bury, 1913, p. 33).

158. *Timeo*, 23a. Es posible que Platón esté recogiendo aquí una tradición antigua. El contenido de las leyendas sobre desastres naturales se estudia en el volumen II. También es posible que hubiera una paronomasia sagrada o juego de palabras, según el cual los sacerdotes, al decir Atenas, se referían en realidad a Ḥt Nt, nombre religioso —y por ende más antiguo— de Sais. Véanse la Introducción y el volumen II. Véase asimismo Bernal (1985a, p. 78).

159. Para Isócrates, véase la nota 133 de este mismo capítulo. Para Platón, véase *Menexeno*, 245d.

160. Véase la nota 132 de este mismo capítulo.

161. *Meteor.*, I.14.351b, 28.

162. *Metafísica*, I.1.981b.

163. *De Caelo*, II.14.298a. Entre los intentos modernos de eliminar de la lista a la astronomía, véase Froidefond (1971, p. 347, nota 35).

164. Froidefond (1971, p. 350, nota 61).

165. G. G. M. James (1954, pp. 112-130) pretende que este cargo le dio acceso a las bibliotecas egipcias, lo cual a su vez explicaría la cantidad y el volumen casi increíbles de obras que escribió Aristóteles. Este argumento, junto con la idea general de que la conquista griega de Oriente Medio fue algo similar a la conquista de los árabes ocurrida un milenio después —en la medida en que heredaron, pero además helenizaron/arabizaron buena parte de la cultura anterior a ellos, mientras que el resto se perdió—, aunque resulte dificilísimo comprobarlo, valdría la pena examinarlo con seriedad.

166. H.-J. Thissen (1980, cols. 1.180-1.181).

167. Citado en Diodoro, XL.3.2, según trad. de F. R. Walton y R. M. Geer, vol. XII, p. 281.

168. La carta aparece citada en 1 Mac. XII.20-22 y en Flavio Josefo, *Antiquitates Iud.*, XII.226. El profesor Momigliano, que cree en la autenticidad de la mayor parte de los documentos contenidos en 1 Macabeos, sostiene que la carta es apócrifa. Inserto como se halla dentro del modelo ario, la idea de que exista una relación entre espartanos y judíos le parece, como es natural, absurda (1968, p. 146). E. Rawson (1969, p. 96) se muestra igualmente incrédulo. Ninguno de los dos hace referencia al cuidadoso trabajo de E. Meyer sobre esta carta (1921, p. 30), en el que admite su autenticidad y la pone en relación con la obra de Hecateo. J. Klausner (1976, p. 195) no tiene ninguna duda respecto a su autenticidad. Véase asimismo Astour (1967a, p. 98).

169. Un debate sobre si Cadmo era egipcio o fenicio puede verse en Pausanias, IX.12.2. Sobre las diversas fechas que los cronógrafos antiguos dan de su llegada a Grecia, véase R. Edwards (1979, p. 167).

170. Zenódoto, citado en Diógenes Laercio, VII.3 y 30 (según trad. de Hicks, vol. II, p. 141).

171. Diodoro Sículo, I.9.5-6 (según trad. de Oldfather, vol. I, pp. 33-35).
172. Diodoro Sículo, V.57.1-5 (según trad. de Oldfather, vol. III, pp. 251-253).
173. Diodoro Sículo, V.58.
174. Oldfather, vol. III, pp. 252-253.
175. Diodoro Sículo, I.9.5-6 (según trad. de Oldfather, vol. I, pp. 33-35).
176. Diodoro Sículo, I.28-30 (según trad. de Oldfather, vol. I, pp. 91-97).
177. Pausanias, II.30.6 (según trad. de Levi, vol. I, p. 202).
178. Pausanias, II.38.4 (según trad. de Levi, vol. I, pp. 222-223).
179. La identificación de Posidón con Seth ha sido ya aludida en la Introducción y se estudiará en detalle en el volumen III.
180. Pausanias, IV.35.2 (según trad. de Levi, vol. II, p. 187).
181. Pausanias, IX.5.1 (según trad. de Levi, vol. I, p. 317).
182. Véase *supra*, nota 50 del presente capítulo.
183. *De malig.*, 13-14 (según trad. de Pearson y Sandbach, pp. 27-29).
184. L. Pearson y F. H. Sandbach, p. 5.
185. Pausanias, IX.16.1 (según trad. de Levi, vol. I, p. 339, nota 75).
186. Pausanias, III.18.3 (según trad. de Levi, vol. II, p. 62). Este oráculo será estudiado en el volumen III.
187. Pausanias, III.18.3 (según trad. de Levi, vol. II, p. 62 y la nota 153 del propio Levi).
188. F. Dunand (1973, p. 3); S. Dow (1937, pp. 183-232).
189. Arriano, *Alejandro*, III.3.2; Lane-Fox (1980, pp. 202, 207). Para el detalle de los cuernos, véase el sorprendente parecido existente entre una moneda de Alejandro y otra anterior de Amón, procedente de Cirene, colonia griega de la costa de Libia, en Lane-Fox (1980, pp. 200-201). Las monedas de Cirene representan a veces a Amón como si quisieran dar a entender que tiene «una pizca de sangre negra». Véase Seltman (1933, p. 183).
190. Arriano, IV.9.9; Lane-Fox (1980, pp. 388-389).
191. Hornung (1983, pp. 93-95).
192. Diodoro Sículo, III.68-74. Véase el volumen III, donde se examina este importante sincretismo de la religión griega, sobre todo en Creta.
193. Diodoro Sículo, I.17.3-I.20. Respecto a los vínculos existentes entre Osiris, el civilizador errante, y Dioniso, véase también Plutarco, *De Iside* ..., 13, 365b. Helck (1962, col. 505) niega que la leyenda de las conquistas de Osiris tenga base alguna en la tradición egipcia. Como dice J. Hani (1976, p. 44), «es curioso notar» que Helck omite el *Himno a Osiris* del Louvre, que hace referencia a dicha tradición. Por mi parte, a mí no me sorprende nada dicha omisión en un bastión del modelo ario como es la enciclopedia de Pauly-Wissowa.
194. *Bacantes*, 13-20. Véase el análisis en Frazer (1921, pp. 324-325).
195. Arriano, IV.9.5, 10.6; VII.20.1.
196. Arriano, V.2.1 (según trad. de Robson, vol. II, p. 7).
197. Arriano, VI.27.2 (según trad. de Robson, vol. II, p. 191).
198. Lane-Fox (1980, pp. 121-123; sobre el estilo egipcio de su cortejo fúnebre, véanse las pp. 408-409).
199. Véase Parke (1967, pp. 222-230). Una concepción mucho más propia del modelo ario en Wilcken (1928; 1930). Sobre la brillante carrera de Wilcken durante el Tercer Reich, véase Canfora (1980, p. 136).
200. Véase también Hani (1976, p. 8), con una bibliografía sobre el desarrollo de este proceso. Existe una larga serie de volúmenes publicados por M. J. Vermaseren que están dedicados precisamente a este tema (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain*, Leiden, 1961).
201. Zucker (1950, pp. 151-152); Froidefond (1971, p. 228); Dunand (1973, p. 5).
202. Pausanias, I.41.4; Dunand (1973, pp. 13, 99).
203. Dunand (1973, p. 89).
204. Pausanias, I.41.4; II.3.3; II.32.6; III.9.13; III.14.5; III.18.3; IV.32.6; VII.25.5; X.32.9.
205. Sobre la difusión del culto de Isis, por ejemplo, véase la bibliografía voluminosísima, aunque incompleta, de J. Leclant (1972, 1974).
206. Smelik y Hemelrijk (1984, pp. 1.931-1.938).
207. Véase R. Lambert (1984, especialmente las pp. 121-127 y 157-160).

208. Smelik y Hemelrijk (1984, pp. 1.943-1.944).
209. *De republica*, III.9.14 (según trad. de Smelik y Hemelrijk, 1984, p. 1.956).
210. Smelik y Hemelrijk (1984, pp. 1.965-1.971).
211. Véase —y no es más que uno de tantos ejemplos— la referencia de Plutarco a los himnos que llaman a Osiris aquel «que se oculta en los brazos del sol» (54.372b) y las alusiones en egipcio antiguo al abrazo del espíritu de Re y el espíritu de Osiris. Hani (1976, p. 219) comenta al respecto: «Una vez más podemos ver aquí una prueba de la fiabilidad de las informaciones de Plutarco».
212. Gwyn Griffiths (1980, col. 167). Cabría señalar que Griffiths se muestra contraria a despreciar las fuentes griegas que tratan de la civilización egipcia con tanta firmeza como Froidefond y otros especialistas.
213. Froidefond (1971).
214. Plutarco, *De Iside...*, 35.364e (según trad. de Babbit, p. 85). Hay muchas otras fuentes que indican la existencia de una relación especialmente estrecha entre la religión délfica y la egipcia en esta y en otras obras. Véanse Jeanmaire (1951, p. 385); Hani (1976, p. 177); véase asimismo Heliodoro, II.28.
215. 13.356b; 28.362b.
216. Griffiths (1970, pp. 320-321).
217. Véase Clemente de Alejandría, *Protréptico*, II.13.
218. Snodgrass (1971, pp. 116-117).
219. Heliodoro, II.27.3.
220. Apuleyo, XI.5 (según trad. de Griffiths, 1975, p. 75).
221. Jámblico, VII.5.3 (según trad. de T. Taylor, 1821, p. 295).

2. *La sabiduría egipcia y la transmisión griega desde comienzos de la Edad Media hasta el Renacimiento* (pp. 130-162)

1. Gibbon (1776-1788, vol. III, pp. 28, 199-200; vol. V, pp. 109-110). Deberíamos añadir que la primera biblioteca de los Ptolomeos fue destruida de forma accidental por las tropas de Julio César. A pesar de todo, la segunda seguía siendo en su época la mayor del mundo.
2. Véase, por ejemplo, Baldwin Smith (1918, p. 169).
3. Juster (1914, vol. I, pp. 209-211, 253-290).
4. Juster (1914, vol. I, p. 211); Baron (1952, vol. II, pp. 93-98, 103-108).
5. Heródoto, III.27-43.
6. Sobre la gran riqueza de los templos egipcios y la enorme cantidad de esclavos que poseían, véase Cumont (1937, pp. 115-144).
7. Esd. I.2-4.
8. Neusner (1965, vol. I, pp. 70-73).
9. Dos ideas contrapuestas en este sentido pueden verse en De Santillana (1969) y Neugebauer (1950, pp. 1-8).
10. Virgilio, *Bucólicas*, IV.4-10 (según trad. de Fairclough, 1932, vol. I, p. 29).
11. Pulleybank (1955, pp. 7-18).
12. Véase Finkelstein (1970, p. 269).
13. Véanse especialmente los capítulos 41-45, 367c-369c. Se supone generalmente que el descubridor de este fenómeno fue Hiparco, astrónomo que vivió en Egipto en el siglo II a.C.
14. Gardiner (1961, pp. 64-65); von Bekarath (pp. 297-299).
15. Véase Griffiths (1970, p. 34). En copto existe un término muy interesante, *hasie*, que Černy hace proceder de una forma más antigua *ḥsi*, «bendito ahogado», y que tendría que ver con todas estas leyendas. La raíz griega *hosio-*, «sagrado, inmaculado», derivaría más bien de estas formas egipcias y no de la raíz indoeuropea √es, «ser». Analizaremos este asunto con más detalle en el volumen III.
16. Lambert (1984, pp. 126-142).
17. Gamer-Wallert (1977, pp. 228-234); Griffiths (1970, pp. 342-343, 422-423).
18. Aunque aparentemente Dāgôn podría relacionarse con el griego *drakōn-*, «pez» o «dragón», tradicionalmente se relaciona con el hebreo *dâg*, «pez». Sin embargo, *dâgân* significa «grano» y existe un antiguo dios semítico llamado Dagan, que, efectivamente, parece que tuvo bastante

importancia en la Ebla del tercer milenio (Pettinato, 1981, pp. 246-248). Es evidente que se harían juegos de palabras con estos dos nombres. En cualquier caso, los israelitas no consideraban al pez ni animal sagrado ni tabú.

19. Jn. 21.1-14.

20. Baldwin Smith (1918, pp. 129-137).

21. *De Baptismo*, I. Para más detalles sobre el pez que «vive en el agua» en los primeros pensadores cristianos, véase Daniélou (1964, pp. 42-57). A otro nivel, quizá Tertuliano aluda al hecho de que Piscis viene detrás o sale de Acuario, el «Aguador».

22. Hornung (1983, p. 163).

23. *Corpus Hermeticum*, II. 326-328 (según trad. de F. Yates, 1964, pp. 38-39).

24. Todavía sigue siendo excelente el resumen que a este respecto puede leerse en Dupuis (1822, vol. I, pp. 75-322). En el capítulo 8 se estudian ciertos aspectos de estos paralelismos.

25. Han sido varios los especialistas que han intentado reducir el hermetismo y otras filosofías afines a un único sistema, en especial J. Kroll, estando todos ellos en posesión de unos conocimientos del asunto infinitamente más grandes que los míos. No obstante, como los especialistas modernos se dedican por lo general a establecer distinciones cada vez más sutiles, ha llegado un momento en que no caben ya más subdivisiones. Véase Blanco (1984, p. 2.268).

26. Un repaso del concepto de «tres» en los últimos momentos de la Antigüedad y en el Renacimiento puede leerse en Wind (1980, pp. 41-46).

27. Des Places (1984, p. 2.308).

28. Hobein (vol. II, p. 10, según trad. de Murray, 1951, p. 77, nota 1), citado en Wind (1968, pp. 219-220).

29. Pagels (1979, p. XIX).

30. Porfirio, *Vita Plotini*, X.

31. Des Places (1975, pp. 78-82).

32. Véase Platón, *República*, XI.

33. El papel primordial de las mujeres en sus ideas teológicas, así como en su propio seno, se ajusta perfectamente con la libertad conseguida por las mujeres de clase alta en las postrimerías de la Antigüedad. Véase Pagels (1979, pp. 48-69). Tampoco cabe la menor duda de que el estatus social de la mujer era tradicionalmente mucho más alto en Egipto que en Canaán o en Grecia. Pagels (pp. 63-64) cita al profesor Morton Smith, según el cual las actitudes cristianas ante la mujer se endurecieron cuando el predominio social entre los creyentes pasó de las clases más bajas —entre las cuales la mujer gozaba de cierta igualdad, por ser necesaria para la economía de la familia— a la clase media, donde la mujer vivía encerrada en la casa.

34. Blanco (1984, p. 2.242).

35. Véase, por ejemplo, la ilustrada literatura hermética —a veces publicada en un solo volumen— descubierta en la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi (Blanco, 1984, pp. 2.248-2.249, 2.252). Una bibliografía reciente sobre el hermetismo y las relaciones que mantenía con otras escuelas puede encontrarse en Blanco, pp. 2.243-2.244. Ejemplos de las relaciones mantenidas por el neoplatonismo con los herméticos, en Des Places (1975, pp. 336-337); Dieckmann (1970, pp. 18-25).

36. La bibliografía sobre el influjo del hermetismo en el gnosticismo puede encontrarse en Blanco (1984, p. 2.278, nota 102). Para la influencia sobre el neoplatonismo, véase Des Places (1975, pp. 76-77; 1984, p. 2.308).

37. Bloomfield (1952, p. 342), citado en Yates (1964, p. 2, nota 4).

38. Blanco (1984, p. 2.264).

39. Blanco (1984, p. 2.272). Es curioso comprobar que en su magnífico y popular libro sobre los gnósticos, Elaine Pagels no menciona la influencia del pensamiento egipcio, ni siquiera hermético, sobre el gnosticismo, pero en cambio tiene tiempo para especular, basándose en unas pruebas sumamente endebles, sobre la posibilidad de un influjo indio (1979, pp. XXI-XXII). Véase también Schwab (1984, p. 3).

40. Yates (1964, p. 3). Un panorama de los estudios del siglo XX en torno al hermetismo, junto con una bibliografía de las obras de Festugière sobre este mismo tema nos lo da Dieckmann (1970, pp. 18-19); véase también Blanco (1984, pp. 2.268-2.279).

41. Doresse (1960, pp. 255-260) habla de que los textos gnósticos fueron escritos originalmente en copto.

42. Blanco (1984, p. 2.273).
43. Resúmenes de la obra de Casaubon, en Yates (1964, pp. 398-403); Blanco (1984, pp. 2.263-2.264). Más adelante estudiaremos la técnica consistente en negar la existencia de una cosa por la sencilla razón de que no está atestiguada en la literatura que se ha conservado.
44. Festugière (1944-1949, vol. I, p. 76).
45. Kroll (1923, pp. 213-225).
46. Cumont (1937, pp. 22-23).
47. Respecto al papel histórico desempeñado por Cumont y sus grandes logros en este terreno, véase Beck (1984, pp. 2.003-2.008).
48. Petrie (1908, pp. 196, 224-225; 1909, pp. 85-91). Los argumentos de Petrie, y por eso mismo los admito yo también, se basan más en la plausibilidad que en la certeza. Es posible que los autores del siglo II d.C. situaran deliberadamente sus obras en el período persa, lo mismo que, según parece, hace Heliodoro en su novela *Las etiópicas*. No obstante, su falta de ostentación en este sentido de los Textos Herméticos, la complicación y coherencia de su composición, la antigüedad que casi todo el mundo les atribuye y los criterios claramente ideológicos que muestran todos los que han pretendido retrasar la fecha de su compilación, hacen tanto más verosímil su datación en una época anterior.
49. Scott (1924-1936, vol. I, pp. 45-46).
50. Stricker (1949, pp. 79-88); P. Derchain (1962, pp. 175-198). Véanse también Griffiths (1970, p. 520) y Morenz (1969, p. 24).
51. T. G. Allen (1974, p. 280); Boylan (1922, p. 96 —no da fecha). Véase también Baumgarten (1981, p. 73).
52. Plutarco, 61, 375f. Clemente, *Stromata*, VI.4.37. Un estudio de lo que dice Plutarco sobre el particular en Griffiths (1970, pp. 519-520).
53. Detalles sobre la inscripción de Esna pueden verse en M.-T y P. Derchain (1975, pp. 7-10). Información sobre Saqqara aparece en Ray (1976, p. 159). Véase también Morenz (1973, p. 222).
54. Ray (1976, pp. 136-145).
55. T. G. Allen (1974, p. 280).
56. Jn. 1.1. Respecto a la negativa a admitir el parecido, véanse Festugière (1944-1949, vol. I, p. 73); Boylan (1922, p. 182).
57. Breasted (1901, p. 54). G. G. M. James (1954, pp. 139-151) es plenamente consciente de la significación de la *Teología menfita*. La palabra griega νόος, esto es, la mente aplicada al pensamiento y la percepción, procedería al parecer del egipcio *nw* o *nwꜣ*, «ver, mirar», que estaría también en el origen de νοέω, «percibir, observar».
58. Cf. su epíteto *pꜣ nb n pꜣ ḥꜣty*, «señor del corazón», que a Ray le parece «enigmático» (1976, p. 161). Toth se pensaba también que era el corazón de Ra (Budge, 1904, vol. I, pp. 400-401).
59. Budge (1904, vol. I, pp. 400-401).
60. *Textos de la pirámide*, 1713c. Véase Griffiths (1970, p. 517). Para todo lo relativo al testimonio más antiguo, véase Hani (1976, pp. 60-61).
61. Una recopilación de estas referencias en Froidefond (1971, pp. 279-284).
62. Jacoby (1923-1929, vol. III, p. 264); fragmentos 25, 15, 9; 16, 1.
63. Los fragmentos de Filón son citados por un Padre de la Iglesia del siglo III d.C., Eusebio, en su *Praeparatio evangelica*, I.9.20-29 y I.10.
64. Albright (1968, pp. 194-196, 212-213); Eissfeldt (1960, pp. 1-15). En el volumen III examinaremos las raíces mixtas, semíticas y egipcias, de la cosmogonía de Taauto.
65. Baumgarten (1981, pp. 1-7, 122-123). En el volumen III intentaré demostrar que muchos de los nombres que aparecen en Filón y no pueden explicarse a partir del ugarítico o el semítico tendrían una etimología egipcia muy plausible.
66. Albright (1968, p. 225). Baumgarten (1981, pp. 108-119) también admite la existencia de estrechos paralelismos entre estas dos cosmologías.
67. Budge (1904, vol. I, pp. 292-293); Hani (1976, pp. 147-149). Derchain (1980, cols. 747-756).
68. Gardiner (1961, pp. 47-48).
69. Renan (1868, p. 263); Albright (1968, p. 223). Otros autores en Baumgarten (1981, p. 92, nota 94).
70. Albright (1968, p. 193); Eissfeldt (1960, pp. 7-8). Véase también Baumgarten (1981, pp.

107-110). Sobre el evemerismo de la cultura cananea y su influencia sobre Grecia, véase G. Rosen (1929, p. 12).

71. Jacoby (1923-1929, vol. III, p. 812, 15-17). Véase también Baumgarten (1981, p. 69).

72. Jacoby (1923-1929, vol. III, p. 810, 2-5). Véase también Baumgarten (1981, p. 192).

73. Pope (1973, p. 302). No admito su decisión monista de descartar al gallo, que en la religión egipcia tardía parece que tenía cierta relación con el culto de Toth. El importantísimo vínculo que uniría a Toth, Anubis, Hermes y el planeta Mercurio se estudiará en el volumen II.

74. Seznec (1953, p. 12).

75. Véanse Devisse (1979, pp. 39-40); Morenz (1969, p. 115).

76. *Ciudad de Dios*, 18.39.

77. Blanco (1984, pp. 2.253-2.258).

78. Scholem (1974, p. 11). En cuanto a los rollos del mar Muerto, véase Gaster (1964).

79. Festugière (1961-1965, especialmente el vol. I).

80. Scholem (1974, p. 9); véase también Sandmel (1979).

81. Scholem (1974, pp. 8-30).

82. Scholem (1974, p. 9).

83. Scholem (1974, pp. 30-42).

84. Lafont *et al.* (1982, pp. 207-268).

85. Scholem (1974, p. 45).

86. Scholem (1974, p. 31).

87. Zervos (1920, p. 168; trad. en Blanco, 1984, pp. 2.258-2.259). Véase también esta obra para una bibliografía sobre Pselo.

88. La historia de estos escarabajos ilustra muy bien la manera que tiene de funcionar el modelo ario. La tumba de Childerico, que había sido enterrado con un magnífico ajuar, fue descubierta en 1653 y, aunque algunos de los objetos hallados en ella desaparecieron rápidamente, Jean-Jacques Chiflet, eminente doctor interesado por la arqueología, publicó un inventario con ilustraciones de casi todos ellos. Estos objetos pasaron por muchas vicisitudes a lo largo del siglo XIX y de esa forma, aunque parte del tesoro se halla actualmente en el Cabinet des Médailles de París, los especialistas modernos han tenido que recurrir una y otra vez a las publicaciones de los siglos XVII y XVIII. En general, en los casos en los que aún se conservan los objetos y es posible establecer la comparación, los especialistas modernos han quedado gratamente impresionados por la perspicacia y el cuidado de los primeros observadores. Sin embargo, la doctora Dumas, la última especialista que ha tratado el tema, rechaza la atribución que hacía Chiflet de la cabeza de toro y su identificación con Apis, diciendo que no hace falta buscarle unos orígenes egipcios ni siquiera romanos, pues podríamos hallarlos igualmente entre los escitas, los persas o los hititas. Tiene toda la razón al comentar que existen ejemplos escitas «más o menos parecidos» (1976, pp. 42-43). La mención de los hititas, cuya cultura anatólica desapareció mil años antes de Childerico, sólo puede deberse a la bárbara pesadez de su arte y al hecho de que eran hablantes de una lengua indoeuropea. Teniendo en cuenta que Childerico fue durante casi toda su vida cliente de los romanos y que pasó algún tiempo en Hungría, en la corte de Atila, y que la religión egipcia tuvo hasta bien entrado el siglo V mucha influencia en las provincias septentrionales del Imperio romano, en lo que hoy día son Alemania, Austria y Hungría (Selem, 1980; Wessetzky, 1961), así como el hecho de que una figura tan cristiana como Carlomagno concedía gran importancia a Serapis, la idea de que hubiera existido una influencia egipcia no tendría por qué resultar insultante para nadie.

No obstante, la doctora Dumas vuelve a mostrarse ofendida al estudiar el informe que hizo Chiflet de los escarabajos egipcios encontrados en la tumba de Childerico. Explica semejante «patinazo» diciendo que «... al estudiar las monedas de plata, algunas de las cuales estaban agujereadas, Chiflet reprodujo, a modo de comparación, ciertos ejemplares de su propia colección, y además algunos escarabajos. En el siglo XVIII, el erudito benedictino Bernard de Montfaucon, uno de los mayores sabios de su época, incluyó sin darse cuenta esos escarabajos, considerándolos monedas francas ... El error se perpetuó debido a la autoridad que se concedía a Montfaucon. Fue así como el tesoro de la tumba de Childerico se vio acrecentado con la inclusión de veintitantos escarabajos egipcios» (1976, p. 6).

¿Qué necesidad tenía la doctora Dumas de pensar que sus antecesores habían cometido una cadena de errores tan improbables? Lo que en realidad hay son poderosas razones ideológicas para

que los especialistas de los siglos XIX y XX deseen quitar de en medio esos escarabajos. Los reyes francos, de estirpe germánica, que fundaron la monarquía francesa, son muy queridos para la derecha francesa y para los que creen en la colaboración de Francia y Alemania. No es de extrañar que el símbolo de la Francia de Vichy fuera el *francisque*, el hacha de doble filo franca, un magnífico ejemplar de la cual se halló también en la tumba de Childerico. Por consiguiente, la presencia de unos escarabajos egipcios en un sagrario del vigor bárbaro de los pueblos arios septentrionales tenía que considerarse forzosamente intolerable.

89. Seznec (1953, p. 55).

90. Blanco (1984, p. 2.260); Wigtil (1984, pp. 2.282-2.297).

91. Festugière (1945, vol. I, pp. XV-XVI; vol. II, pp. 267-275). Scott (1924-1936, vol. I, pp. 48-50); estoy en desacuerdo con Dieckmann (1970, pp. 30-31), que parece no conocer estas copias y los aspectos herméticos del humanismo anterior al siglo XV.

92. Blunt (1940, pp. 20-21).

93. Citado en Wind (1980, p. 10).

94. Blanco (1984, pp. 2.256-2.260).

95. Dieckmann (1970, pp. 27-30); Iversen (1961, p. 65); Seznec (1953, pp. 99-100) y Boas (1950).

96. Gardiner (1927, p. 11).

97. Véanse Wind (1980, pp. 230-235); Dieckmann (1970, pp. 32-34); en contra, Blunt (1940, pp. 1-22).

98. Wind (1980, p. 7).

99. Bruno, *Spaccio*, diál. 3, en *Dialoghi italiani*, pp. 799-800, citado en Yates (1964, p. 223).

100. Yates (1964, pp. 12-14); hay un anacronismo al elegir los ejemplos de la *República* y el *Banquete*. En el Renacimiento, al igual que en las postrimerías de la Edad Antigua, la obra más conocida de Platón era el *Timeo*, que, a diferencia de las otras dos, contenía referencias explícitas a la sabiduría egipcia.

101. Wind (1980, p. 245).

102. En el volumen III postularemos que esos ritos mistéricos y de iniciación existían ya en el Egipto del Imperio Medio, cuando no en el del Antiguo.

103. Yates (1964, pp. 84-116); Dieckmann (1970, pp. 38-44).

104. Yates (1964, pp. 116).

105. Yates (1964, pp. 360-397).

106. Yates (1964, p. 85).

107. Yates (1964, p. 154); véanse también Rattansi (1975, pp. 149-166); Kuhn (1970, especialmente pp. 128-130).

108. Festugière (1945-1954, vol. II, p. 319), citado por Yates (1964, p. 36).

109. E. Rosen (1970; 1983).

110. Un examen de todas estas influencias puede verse en Swerdlow y Neugebauer (1984, pp. 41-48). Expreso mi sincero agradecimiento al doctor Jamil Ragep por la ayuda que me ha prestado en esta sección.

111. Véase Swerdlow y Neugebauer (1984, pp. 50-51). La influencia del hermetismo sobre la astronomía no acabaría con Copérnico. Un siglo más tarde, el gran astrónomo Johann Kepler se vería profundamente imbuido de neoplatonismo y neopitagorismo. Véanse Haase (1975, pp. 427-438); Fleckenstein (1975, pp. 519-533). El hermetismo de Giordano Bruno y de los científicos del siglo XVII se estudia a continuación.

112. Blanco (1984, p. 2.261).

113. Eliot (1906, capítulo VI, pp. 80-84).

114. Véase Sauneron *et al.* (1970-1971, Introducción). Véase asimismo Khattab (1982).

115. Hill (1976, p. 3); Rattansi (1963, pp. 24-32).

116. Seznec (1953, p. 238).

117. Seznec (1953, pp. 253-254).

118. Yates (1964, p. 6).

119. Véase la nota 99 de este mismo capítulo.

120. Yates (1964, p. 351).

121. Yates (1964, pp. 164-165).

122. Daneau (1578, p. 9), citado por Manuel (1983, p. 6). He conseguido rastrear esta identifi-

cación hasta Warburton (1736-1739, vol. III, p. 398). Véase también McGuire y Rattansi (1966, p. 130), que la remontan hasta el humanista frisón Arcerius en una nota a su traducción de *De vita Pythagorae* de Jámblico, publicada en 1598. Señalan asimismo la identificación de Mosco con Moco (véase la nota 70 de este mismo capítulo). Tales argumentos no serían tan descabellados como pudieran parecer. No cabe duda alguna de que existía una tradición, según la cual Egipto habría tomado sus conocimientos de «Siria», término que hoy día podemos identificar razonablemente con Fenicia, Siria y Mesopotamia. Por otra parte, tampoco puede ponerse ninguna objeción seria a relacionar a Mosco con el hebreo o el arameo Mŏšeh, pues la letra šīn se transcribía a veces en griegos *sch* y la terminación *-os* es evidentemente normal en un nombre griego. Ello no significa afirmar que los israelitas poseyeran unos conocimientos «científicos» comparables —y menos aún superiores— a los de los egipcios. Por otra parte, las transcripciones *s*ʾ*sch* son tardías; ello proporcionaría un apoyo de carácter fonético a la hipótesis según la cual estas tradiciones datarían del período helenístico, época en la que se creía que los judíos eran grandes astrónomos; véase Teofrasto, *Peri Euseb.*, 1.8, citado en M. Stern (1974, vol. I, p. 10). Véase asimismo Momigliano (1975, pp. 86-89).

3. *El triunfo de Egipto durante los siglos XVII y XVIII* (pp. 163-185)

1. Yates (1964, p. 401); véase también Dieckmann (1970, pp. 104-105).
2. Scott (1924-1936, vol. I, pp. 41-43); Blanco (1984, pp. 2.263-2.264).
3. Cudworth (1743, p. 320), citado en Yates (1964, p. 429); Dieckmann (1970, pp. 105-107). Más detalles sobre el platonismo y el hermetismo en Cambridge pueden verse en Rattansi (1975, pp. 160-165); Patrides (1969, pp. 4-6). Los especialistas que precedieron a Frances Yates no parece que encontraran significativos sus intereses herméticos. Véase Cassirer (1970 —escrito muchos años antes de su publicación) y Colie (1957).
4. Véase *supra*, capítulo 2, nota 48.
5. Yates (1964, pp. 398-399). Véanse también Blanco (1984, p. 2.264); Scott (1924-1936, vol. I, p. 43).
6. Yates (1964, pp. 432-455); Blanco (1984, p. 2.264); en cuanto a Fludd y los jeroglíficos, véase Dieckmann (1970, pp. 76-77).
7. Véanse Godwin (1979); Iversen (1961, pp. 89-90); Dieckmann (1970, pp. 97-99).
8. Kircher (1652, vol. III, p. 568; según trad. de Yates, 1964, pp. 417-418).
9. Tompkins (1973, p. 30). Es una tragedia que un libro tan brillante y erudito como el de Tompkins se haya visto despojado de todo su contenido de erudición. Véase también Iversen (1961, pp. 94-96).
10. Gardiner (1957, pp. 11-12); Iversen (1961, pp. 90-98).
11. Sobre las posibilidades de esa relación, véanse Yates (1964, pp. 407-415); Dieckmann (1970, pp. 71-75).
12. Yates (1972, pp. 180-192); véase también Dieckmann (1970, pp. 103-104).
13. Hill (1976, p. 8).
14. Hill (1968, p. 290); Rattansi (1963, pp. 24-26).
15. Para todo lo relacionado con el impacto del milenarismo, rasgo importantísimo de estos círculos, véase Popkin (1985, pp. XI-XIX). No conozco de forma exhaustiva toda la bibliografía sobre este tema, pero estoy seguro de que alguien habrá puesto en relación este tipo de milenarismo y el intento realizado por la cábala de recuperar a través del estudio la luz fragmentada de la Creación.
16. Yates (1964, pp. 423-431); Popkin (1985, p. XII).
17. Bullough (1931, p. 12), citado en Patrides (1969, p. 6). En cuanto a Cudworth y los jeroglíficos, véase Dieckmann (1970, pp. 105-107).
18. Argumentos a favor en Rattansi (1973, pp. 160-165); en contra, en McGuire (1977, pp. 95-142).
19. Manuel (1974, pp. 44-45).
20. Tompkins (1978, pp. 30-33).
21. Véase McGuire y Rattansi (1966, p. 110).
22. Para todas las dificultades de tipo bibliográfico, véase Westfall (1980, p. 434). Véase también Pappademos (1984, p. 94).

23. Actualmente se sitúa a Shishak en el siglo IX a.C. Un examen detallado de todo este asunto puede verse en Manuel (1963, especialmente pp. 101-102). Véanse también Westfall (1980, pp. 812-821); Iversen (1961, p. 103).

24. Friedrich (1951, p. 4) consideraba que la relación existente entre el fenicio y el hebreo sería parecida a la del holandés respecto del alto alemán. Albright (1970, p. 10) definía al hebreo como «variante dialectal del cananeo». Menahem Stern comenta (1974, p. 12): «Como prácticamente no hay diferencia entre las lenguas fenicia y hebrea ...».

25. Este tema lo estudiaremos detalladamente en el volumen II.

26. Bodin (1945, p. 341).

27. Bochart (1646).

28. Fénelon (1833, Libro II, pp. 22-40).

29. Citado en Charles-Roux (1929, p. 4).

30. Vico tenía formada la base de este esquema hacia 1721, cuando apareció su obra *De constantia jurisprudentia* (conclusión). La comparación con los sistemas de escritura aparece en la primera edición de su *Scienza nuova* (véase Libro IV, capítulo 3), de 1725. En cuanto a lo que dice de Cadmo, véase *De constantia*, capítulo 17. Véase asimismo Dieckmann (1970, pp. 119-124). Me siento agradecidísimo a Gregory Blue por proporcionarme estas referencias.

31. Montesquieu (1748, 15.5).

32. Gibbon (1794, vol. I, pp. 41-42). Para más detalles del entusiasmo que despertaba Egipto durante el siglo XVIII, véase Iversen (1961, pp. 106-123).

33. Barthélemy (1763, p. 222).

34. Barthélemy (1763, p. 226). Una valoración negativa del papel por él desarrollado, en Badolle (1926, pp. 76-78).

35. Banier (1739).

36. Bryant (1774, especialmente vol. I, p. XV).

37. Frye (1962, pp. 173-175); F. M. Turner (1981, pp. 78-79).

38. Braun (1973, pp. 119-127); Pocock (1985, pp. 19-23).

39. Ya en 1712 De la Croze intentó poner en relación la escritura de una y otra civilización. Véase una carta suya citada en Barthélemy (1763, p. 216). Los intentos más célebres en este sentido fueron los realizados por De Guignes (1758) y J. T. Needham (1761).

40. No es de extrañar que un campo tan extraordinariamente fértil como este haya recibido tan poca atención por parte de los historiadores de los siglos XIX y XX. Sin embargo, véanse Pinot (1932); Maverick (1946); Appleton (1951); y Honour (1961). Raymond Schwab (1950) puede resultar tremendamente equívoco en este sentido; véase *infra*, capítulo 5, notas 7-10.

41. R. F. Gould (1904, pp. 240-245).

42. Knoop y Jones (1948, pp. 64-66).

43. Puede verse un estudio exhaustivo de esos manuscritos en Gould (1904, pp. 262-285).

44. Véase Lumpkin (1984, p. 111).

45. Así nos lo indica el hecho de que el constructor es llamado Hiram Abif en la traducción de la Biblia de Coverdale, publicada en los años 1540, nombre que no aparece en la versión del rey Jacobo de comienzos del siglo XVII.

46. Gould (1904, p. 243).

47. Yates (1972, p. 210). También estas dos ideas eran fundamentales en la orden de los templarios, que crearon el culto al Palacio de la Roca, que venía a suceder al que se rendía al Templo. También los caballeros del Temple se consideraban una elite, que trascendía las diferencias religiosas —en este caso las que separaban a cristianos y musulmanes— propias del vulgo. Sus actividades se prolongaron desde 1118 hasta la disolución de la orden, acusada de herética, por mandato del rey de Francia en 1314, como consecuencia de la caída de Acre, el último de sus bastiones en Palestina. Los francmasones se consideran descendientes de los templarios (Steel-Maret, 1893, p. 2).

48. Popkin (1985, pp. XII-XIII).

49. Sobre la influencia de Spinoza en el grupo neoplatónico de Cambridge, véase Colie (1957, pp. 66-116).

50. Jacob (1976, pp. 201-250; 1981, especialmente pp. 151-157); Manuel (1983, pp. 36-37); Force (1985, pp. 100, 113).

51. Manuel (1983, p. 36). Posteriormente el importante papel desempeñado por Toland en la

reforma de la secta no resultaría muy del agrado de los masones, como lo demuestra la eliminación de su figura en todas las historias del movimiento.

52. Force (1985, p. 100).
53. Knight (1984, pp. 236-240).
54. Diógenes Laercio, VIII.90.
55. Tompkins (1973, p. 214).
56. Véase al respecto Yates (1964, pp. 55-57).
57. Yates (1964, pp. 370-372).
58. Véase Yates (1964, pp. 367-373).
59. Para entender mejor el intríngulis de la *querelle*, véanse Farnham (1976, pp. 171-180); Fuhrmann (1979, pp. 107-128); Simonsuuri (1979, pp. 1-45).
60. Para otros intentos de fusionar ambos cultos, véase Farnham (1976, p. 39). Bloch (1924, pp. 360-370) nos muestra otros intentos de establecer fiestas religiosas de carácter nacional.
61. Algunos pensadores conocían el esplendor aun mayor de la corte del emperador manchú Kang Xu (Honour, 1961, pp. 21-25, 93).
62. Marin (1981, pp. 246-247).
63. Voltaire (1886, capítulo XXXII, pp. 408-409).
64. Fuhrmann (1979, p. 114). El doctor Farnham (1976, p. 177) exagera la actitud favorable de Fénelon hacia Homero y los antiguos en general.
65. Beuchot (1854, pp. 169-171).
66. Terrasson (1715).
67. Maneto aparece citado por Josefo en *Contra Apionem*, I.98.
68. Terrasson (1731). Una crítica completamente hostil del *Sèthos* puede verse en Badolle (1926, pp. 275-276). Véase también Iversen (1961, pp. 121-122). Un examen de la obra en el contexto del *Bildungsroman* del siglo XVIII puede leerse en Honolka (1984, pp. 144-154).
69. Terrasson (1731, especialmente el Libro II).
70. Terrasson (1731, Libro VII, p. 4).
71. Chailley (1971); Nettl (1957). La otra fuente importante de *La flauta mágica* es el artículo de Ignaz von Born, «Über die Mysterien der Ägypter», aparecido en el *Journal für Freymaurer*, vol. I (1784). Véanse Iversen (1961, p. 122); Honolka (1984, p. 144). En 1773, cuando contaba diecisiete años y aún no se había hecho masón, Mozart escribió la partitura para una ópera de Gebler titulada *Tamos, rey de Egipto*, basada también en el *Sèthos*. Véanse K. Thomson (1977, pp. 24-31); Honolka (1984, pp. 142-144). Aparte de los méritos que le son propios, la pervivencia de *La flauta mágica* —pese a las escasas afinidades de su libreto con el romanticismo— podría relacionarse con el hecho de ser la primera ópera importante cantada en alemán. En los años que siguieron inmediatamente a su estreno no se presentó objeción alguna a su argumento. Goethe escribió en 1795 una secuela suya. Véase Iversen (1961, p. 122).
72. Rheghellini de Schio (1833, pp. 7-8).
73. Manuel (1959, pp. 85-125).
74. Manuel (1959, pp. 44-45).
75. Manuel (1959, pp. 245-258).
76. De Santillana (1963, p. 819).
77. Manuel (1959, pp. 259-270).
78. De Santillana (1963, p. 819).
79. Dupuis (1795, vol. I, p. 14). Y cita a Taciano, escritor cristiano de origen asirio del siglo II, autor de una *Epístola a los griegos* en la que se hace referencia a la magia persa, las letras fenicias y la geometría y las obras de historia de los egipcios (capítulo I).
80. Auguis (1822, p. 10).
81. Charles-Roux (1929, p. 13; 1937, p. 2). Otro factor —aunque «menor»— de la campaña sería la tradición de la malhadada expedición de san Luis a Egipto durante las Cruzadas.
82. R. F. Gould (1904, pp. 451-455); Beddaride (1845, pp. 96-140).
83. Véase Iversen (1961, p. 132).
84. Madelin (1937, pp. 235-237). *La Décade Égyptienne* (1798, vol. I, pp. 1-4); Tompkins (1978, pp. 49-50).
85. Said (1978, pp. 113-226).

86. Tompkins (1978, pp. 45-51, 201-206).

87. Un análisis de los defectos de Jenofonte como escritor y de la *Anábasis* como introducción al estudio del griego puede verse en Pharr (1959, pp. XVII-XXXII). El equivalente latino de Jenofonte sería César y su *Guerra de las Galias*.

88. Madelin (1937, vol. II, p. 248).

89. Gibbon (1794, pp. 41, 137). Para la coherencia de su antisemitismo, véase Pocock (1985, p. 12).

90. Una comparación entre el *Anacarsis* y el *Sèthos*, en Badolle (1926, p. 275).

91. Badolle (1926, pp. 397-398).

92. Barthélemy (1789, pp. 2-5). Respecto a las tesis de Fréret, véase el capítulo 1, nota 92.

93. Barthélemy (1789, p. 62).

94. Mitford (1784, vol. I, p. 6); respecto a la influencia de la historia de Mitford, véase F. M. Turner (1981, pp. 203-207).

95. Mitford (1784, vol. I, p. 19). Hoy día sabemos que la civilización de los palacios cretenses surgió mucho antes de las «sublevaciones egipcias» de Mitford, que deberían referirse al período de los hicsos.

96. Musgrave (1782, pp. 4-5).

4. *La hostilidad hacia Egipto durante el siglo XVIII* (pp. 186-214)

1. Véase el capítulo 3, nota 7; Iversen (1961, pp. 5, 89-99); Blanco (1984, pp. 2.263-2.264); Godwin (1979, especialmente pp. 15-24).

2. Colie (1957, pp. 2-4); Pocock (1985, p. 12).

3. Pocock (1985, p. 13); ello no significa que el grupo platónico de Cambridge no se interesara por Spinoza y lo que, en su opinión, era el ateísmo panteísta o «hilozoico» del filósofo holandés (Colie, 1957, pp. 96-97).

4. Westfall (1980, p. 815).

5. *Ibidem*; Manuel (1959, pp. 90-95).

6. Pocock (1985, p. 23); Colie (1957, p. 96).

7. Véanse Josefo, *Contra Apión*; Clemente, *Stromata*. Sobre Taciano, véase también el capítulo 2, nota 76.

8. Véase *supra*, capítulo 2, nota 121.

9. Hare (1647, pp. 12-13), citado en MacDougall (1982, p. 60).

10. En Lloyd-Jones (1982b, p. 19) puede verse un panorama de la historiografía relativa a esta relación entre protestantismo y estudios helénicos.

11. Pfeiffer (1976, pp. 143-158); Wilamowitz-Moellendorf (1982, pp. 79-81). La opinión general es que la *digamma* es una letra antigua, por la sencilla razón de que no existe en el alfabeto jónico, que se convirtió en la escritura griega habitual al concluir la guerra del Peloponeso, en 403 a.C. En Bernal (1987a; en prensa, 1988) postulo que el alfabeto jónico es mucho más antiguo que los alfabetos dorios, en los que existe el signo *F*, y que esta letra fue introducida en los alfabetos griegos en torno al año 1000 a.C., mucho después de *c.* 1600, fecha en la que sitúo la transmisión del alfabeto en general. Ello no supone negar que Bentley descubriera la existencia del fonema w, si bien, en mi opinión, la ausencia de elisión en ciertos casos se debe a préstamos lingüísticos o, cuando menos, es un reflejo o la conciencia incluso de la existencia de un *ʿayin* semítico o egipcio. Véase el volumen II.

12. Bentley (1693).

13. Jacob (1981, p. 89).

14. Bentley (1693). Más detalles sobre Bentley y las conferencias de Boyle, en Pfeiffer (1976, pp. 146-147).

15. Force (1985, pp. 65-66) estudia las implicaciones deístas de las propias conferencias de Boyle. Más dudas sobre su ortodoxia pueden verse en Westfall (1980, pp. 650-651). Naturalmente, hubo cristianos que pusieron objeciones tanto a los argumentos de Newton como a los de Bentley; véase Force (1985, p. 64).

16. Potter (1697); B. H. Stern (1940, p. 38, nota 49); Smith (1848). Más noticias en torno a

las posteriores ramificaciones de la alianza entre la antigua Grecia y el cristianismo, en Bernal (1986, pp. 11-12).

17. *De Rerum Natura*, VI.1. Como ya hemos dicho, Lucrecio era epicúreo. En cuanto al chovinismo o nacionalismo griego de esa escuela, véase el capítulo 1, nota 170.

18. Potter (1967, Libro I, pp. 1-3; Libro II, pp. 1-2).

19. Warburton (1739, vol. IV, p. 403). Más detalles sobre Warburton y Egipto, en Dieckmann (1970, pp. 125-128), e Iversen (1961, pp. 103-105).

20. Pocock (1985, p. 11).

21. Manuel (1959, pp. 69, 191-193).

22. Warburton (1739, vol. IV, pp. 5-26); Manuel (1959, pp. 107-112).

23. Warburton (1739, vol. IV, pp. 229-241).

24. Bibliografía sobre Brucker puede encontrarse en L. Braun (1973, p. 120).

25. Pocock (1985, p. 22).

26. *Ibidem.*

27. Montesquieu (1721, Cartas n.os 97, 104, 135; citado por Rashed, 1980, p. 9).

28. *Epinómide*, 987d.

29. Obsérvese, por ejemplo, el movimiento *Kokusai*, «esencia nacional», surgido como reacción a la rápida occidentalización del Japón entre 1870 y 1890 (Pyle, 1969, pp. 60-69); Teters (1962, pp. 359-371).

30. Goldsmith (1774, vol. II, pp. 230-231).

31. Turgot (1808-1815, vol. II, pp. 52-92, 255-328).

32. Turgot (1808-1815, vol. II, pp. 55, 315).

33. Manuel (1959, p. 69).

34. Montesquieu (1748, Libro XVIII, capítulo VI). Por supuesto, esto se contradice directamente con la posterior «teoría hidráulica» sugerida por Marx y desarrollada por Wittfogel, según la cual el control del agua conduce al «despotismo oriental». A diferencia de los pensadores de los siglos XIX y XX, Montesquieu tenía de su parte el ejemplo de Holanda. Puede verse una bibliografía del modo de producción asiático en Bernal (1987b).

35. Turgot (1808-1815, vol. II, pp. 65, 253, 314-316). En otro momento (p. 71) escribe: «Platón sembró flores; el encanto de su elocuencia embellece incluso sus errores». Wismann (1983, p. 496) comenta la pervivencia durante el siglo XIX de la idea de que Platón fue más un poeta atrayente que un filósofo profundo.

36. Turgot (1808-1815, vol. II, pp. 276-279).

37. Turgot (1808-1815, vol. II, p. 70).

38. Turgot (1808-1815, vol. II, pp. 66-67).

39. Véase el capítulo 3, notas 33, 34.

40. Turgot (1808-1815, vol. II, pp. 330-332).

41. Child (1882-1898, vol. III, pp. 233-254). Esta falta de interés por el color de la piel de los judíos choca bastante con la reconstrucción que de este período hace Walter Scott en *Ivanhoe*, donde una y otra vez se hace hincapié en lo atezado de su piel. Evidentemente la obra fue escrita a comienzos del siglo XIX, época en la que el interés por las diferencias «étnicas» o «raciales» era obsesiva.

42. Una visión general de las actitudes ante los negros durante la Edad Media puede encontrarse en Devisse (1979, Primera Parte). Véase también Child (1882-1898, vol. I, pp. 119-121).

43. Child (1882-1898, vol. III, pp. 51-74).

44. *Política*, VII.7 (según trad. de Sinclair, 1962, p. 269).

45. Bracken (1973, pp. 81-96; 1978, pp. 241-260). Véase asimismo Poliakov (1974, pp. 145-146).

46. Véase, por ejemplo, Locke (1689, Libro V, p. 41).

47. Locke (1689, Libro IV).

48. Locke (1689, Libro V, pp. 25-45). Puede verse un análisis de esta postura en Bracken (1973, p. 86).

49. Jordan (1969, p. 229).

50. Locke (1688, Libro III, p. 6, citado y estudiado en Jordan, 1969, pp. 235-236). Para otros ejemplos del racismo de Locke, véase Bracken (1978, p. 246).

51. Véase Bracken (1978, p. 253).

52. Nota a pie de página de «Of National Characters», citada por Jordan (1969, p. 253); Bracken (1973, p. 82); Popkin (1974, p. 143); y S. J. Gould (1981, pp. 40-41).

53. Para la referencia al Pseudo-Platón, véase la *Epinómide*, 987d. En cuanto a Bodin, véase el capítulo 3, nota 26.

54. Véase, por ejemplo, Montesquieu (1748, Libro VIII, p. 21).

55. Un ataque más detallado contra la imagen del árbol puede verse en Bernal (1988, en prensa).

56. Hasta cierto punto, en la conquista cultural de Europa por Francia durante el siglo XVIII habrían tenido parte también los italianos, considerados por casi todo el mundo los mejores músicos y pintores del mundo, y poseedores además de una enorme tradición científica.

57. Véase Blackall (1958, pp. 1-35).

58. Berlin (1976, pp. 145-216); Iggers (1968, pp. 34-37).

59. Trevor-Roper (1983).

60. Berlin (1957, pp. 145-216).

61. Disponemos de un buen estudio del papel que desempeñaba Homero en la Grecia clásica en Finley (1978, pp. 19-25). El título de «poeta» otorgado a Homero podría relacionarse con una probable etimología de su nombre a partir del egipcio *ḥm(w)t-r*, copto *hmēr*, «pronunciar», «acción (o autor) de pronunciar un discurso».

62. Le Fèvre (1664, p. 6); citado en Farnham (1976, p. 146).

63. Dacier (1714, pp. 10-12); citada en Simonsuuri (1979, pp. 53-55). Véase asimismo Farnham (1976, pp. 171-179).

64. Voltaire (carta a M. Damilaville, 4 de noviembre de 1765); citado en Santangelo (sin fecha, p. 6).

65. Vico (1730). Hay un estudio sobre todo este asunto en Manuel (1959, pp. 154-155); Simonsuuri (1979, pp. 90-98).

66. Véanse Blackwell (1735); Simonsuuri (1979, pp. 53-55).

67. *Timeo*, 22b (según trad. de Bury, 1925, p. 33). Pese a los problemas que presentan la antigüedad de la palabra *ỉd*, «niño», y la fecha tardía de *p3*, «el (artículo)», la etimología más plausible del griego *pais, paidos*, «niño», es el egipcio *p3ʾid*, «el niño». Bastante menos verosímil parece la raíz indoeuropea **pu-* o **pur-*. El egipcio *ỉd* está casi con toda seguridad en el origen del sufijo griego *-ad* y el patronímico *-ides*.

68. Para los primeros usos de la expresión «helenismo romántico», véase H. Levin (1931). Véase también B. H. Stern (1940, p. VII).

69. Simonsuuri (1979, pp. 104-106). Shaftesbury se mostraba también hostil hacia Egipto y los jeroglíficos.

70. St. Clair (1983, p. 176). Véanse asimismo Jenkyns (1980, pp. 8-9); B. H. Stern (1940); Simonsuuri (1979, pp. 133-142).

71. Una vívida descripción de este proceso y de los resultados que llegó a producir puede leerse en la caracterización del historiador Michelet realizada por Edmund Wilson (1960, pp. 12-31).

72. Jenkyns (1980, pp. 8-9); Turner (1981, pp. 138-140); Simonsuuri (1979, pp. 133-142); Wilamowitz-Moellendorf (1982, p. 82).

73. Harris (1751, p. 417).

74. Duff (1767, pp. 27-29).

75. Wilamowitz-Moellendorf (1982, p. 83).

76. Musgrave (1782, especialmente pp. 4-5). Junto con esta disertación publicó otra en la que criticaba la cronología de Newton.

77. Winckelmann (1764, p. 128).

78. Winckelmann (1764, p. 97).

79. Turgot (1808-1815, vol. II, pp. 256-261). Véanse asimismo L. Braun (1973, pp. 256-261); Comte (1830-1842).

80. Una crítica demoledora de esta idea tan ridícula puede leerse en Jean Capart (1942, pp. 80-119). Hay un estudio de la confusa idea que Winckelmann tenía de los jeroglíficos, en Dieckmann (1970, pp. 137-141).

81. Este tipo de opiniones no se limitan sólo a Aristóteles. Véase, por ejemplo, el retrato en absoluto halagador de los egipcios que aparece en la *hydria* procedente de Caere en la que se representa la leyenda de Busiris (Boardman, 1964, lámina 11 y p. 149). Aunque se subraya que Busiris

tenía servidores negros y en otro vaso se representa a Busiris como tal, ni Boardman ni Snowden (1970, p. 159) comentan que «Hércules, el héroe griego» es pintado como si fuera un negro africano con el pelo rizado (!). Evidentemente es un detalle que el modelo ario no podría asumir nunca. Respecto a las razones por las cuales se habría visto a Hércules de esa forma, véase el vol. III.

82. Winckelmann (1764, Libros I y II). Véase también Iversen (1961, pp. 114-115). Respecto a los predecesores británicos de estas ideas en general, véase B. H. Stern (1940, pp. 79-81).

83. Véase capítulo 5, notas 155-156, sobre el «modo de morir egipcio» durante el siglo XIX.

84. Véanse Butler (1935, pp. 11-48); en contra, Pfeiffer (1976, p. 169).

85. Véanse Jenkyns (1980, pp. 148-154); F. M. Turner (1981, pp. 39-41).

86. Véase Butler (1935, pp. 294-300); Kistler (1960, pp. 83-92).

87. Pfeiffer (1976, p. 170).

88. Citado por Pfeiffer (1976, p. 169).

89. Butler (1935, pp. 11-48).

90. Véase Clark (1954).

91. Trevelyan (1981, p. 50); Lloyd-Jones (1981, pp. XII-XIII).

92. Trevelyan (1981, pp. 50-54); Butler (1935, pp. 70-80); Pfeiffer (1976, p. 169).

93. L. Braun (1973, p. 165).

94. Sobre el romanticismo en la Alemania de finales del siglo XVIII, véase *supra*; en cuanto al racismo, véase Gilman (1982, pp. 19-82).

95. Tres de las cuatro primeras referencias a la *philosophia* tienen que ver con Egipto. Como ya hemos dicho (capítulo 1, nota 136), Isócrates la hacía proceder explícitamente de ese país. El trabajo que a los especialistas modernos les cuesta admitir este hecho lo subraya Malingrey (1961), quien, haciendo gala de una enorme coherencia, traduce el término *philosophia* por «civilización» de Egipto. Véase Froidefond (1971, pp. 252-253).

96. Cita en L. Braun (1973, p. 111) de Heumann (1715, p. 95) que me ha sido imposible comprobar.

97. *Stromateis*, I.4. En cuanto al chovinismo epicureísta y la posibilidad de que esta actitud estuviera relacionada con la rivalidad entre esta escuela y el estoicismo «fenicio», véase *supra*, nota 17.

98. Véase *supra*, nota 28.

99. Respecto a la poca consideración de que gozaba el alemán a comienzos del siglo XVIII, véase *supra*, nota 57.

100. 1715, vol. I, p. 637 (citado en L. Braun, 1973, p. 113).

101. Véase *supra*, notas 24-26.

102. Véanse Tiedemann (1780); L. Braun (1973, pp. 165-167).

103. Véanse Hunger (1933); Butterfield (1955, especialmente p. 33); Marino (1975, pp. 103-112).

104. Marino (1975, pp. 103-112); L. Braun (1973, pp. 165-167).

105. Croce (1947, vol. I, pp. 504-515) analiza hasta qué punto conocían los autores alemanes del siglo XVIII la obra de Vico y hasta qué punto negaban su influencia. Véase también Momigliano (1966c, pp. 253-276).

106. Meiners (1781-1782, vol. I, p. XXX), citado en L. Braun (1973, pp. 175-176).

107. De Santillana (1963, p. 823).

108. Véase *infra*, capítulo 7, nota 25.

109. Meiners (1781-1782, vol. I, pp. 123-124, 1.811-1.815). Véase también Poliakov (1974, pp. 178-179).

110. Baker (1974, pp. 24-27); Jordan (1969, p. 222); Bracken (1973, p. 86); Gerbi (1973, pp. 3-34).

111. Respecto a Vico y la población posdiluviana del mundo, véase Manuel (1955, pp. 154-155).

112. Herder (1784-1791, Libro VI, p. 2, y Libro X, pp. 4-7), citado por Harris-Schenz (1984, p. 28). El explorador Georg Forster, que pertenecía a los círculos de Gotinga, admitía que los blancos procedían del Cáucaso (Forster, 1786).

113. Naturalmente, el término «ario» es muy antiguo en las lenguas indoeuropeas y en griego. Según parece, su empleo más antiguo en época moderna podría encontrarse en sir William Jones (1794, sección 45).

114. Gobineau (1983, p. 656); Graves (1955, vol. II, p. 407).

115. Moscati *et al.* (1969, p. 3). La idea de que existía una relación entre el hebreo, el arameo y el árabe era conocida ya en la Antigüedad y a ella recurrieron muchos especialistas anteriores

a Schlözer. Véanse, por ejemplo, las referencias a Barthélemy que hacemos en el capítulo anterior.

116. Poliakov (1974, p. 188).

117. Véase R. S. Turner (1985).

118. Una breve bibliografía sobre Heyne, en Pfeiffer (1976, p. 171, nota 5).

119. Véase, por ejemplo, el ataque dirigido por Heyne a la autenticidad de la *Ilíada*, IX.383-384, donde se alaban las riquezas de la Tebas egipcia. Véase P. Von der Mühl (1952, p. 173).

120. S. Gould (1981, p. 238).

121. Wilamowitz-Moellendorf (1982, p. 96).

122. Pfeiffer (1976, p. 171).

123. R. S. Turner (1983a, p. 460).

124. Manuel (1959, p. 302).

125. Sobre Forster, véase Leuschner (1958-1982, especialmente el volumen XIV). Respecto a su antropología, véanse el volumen VIII, pp. 133, 149-153; Harris-Schenz (1984, pp. 30-31).

126. Respecto al apasionamiento de Heyne y sus motivos personales, véase Momigliano (1982, p. 10). En cuanto a la pretensión de que Gotinga adoptó una «vía intermedia» entre los extremos de la revolución y la reacción, véase Marino (1975, pp. 358-371). Sobre la hostilidad de la escuela de Gotinga ante la Revolución francesa, véase el capítulo 6, notas 9-16. Otro de los motivos que tenía Georg Forster para ir a París era su deseo de aprender las lenguas de la India y prepararse para un viaje a esas tierras. Sobre este punto y sus complicaciones románticas, véase Schwab (1984, p. 59). Tras la muerte de Forster, Caroline trabajó y acabó casándose con August Wilhelm Schlegel, traductor de Shakespeare y del sánscrito. Tras divorciarse de él, contrajo matrimonio con el filósofo Friedrich Wilhelm Schelling. Su fama hoy día se basa en sus cartas, que nos proporcionan un interesante panorama de lo que era el romanticismo alemán en sus comienzos (Nissen, 1962, pp. 108-109).

5. *La lingüística romántica: ascenso de la India y caída de Egipto, 1740-1880* (pp. 215-262)

1. Efectivamente, Herder escribió varias obras sobre Egipto y los jeroglíficos. Sin embargo, como dice Liselotte Dieckmann, «todo el largo estudio sobre Egipto sirve únicamente para demostrar que la Canción de la Creación nació en Egipto» (1970, p. 153; véanse asimismo pp. 146-154). Respecto a la actitud típica del siglo XVIII, que consideraba al griego una lengua puramente poética, véase el capítulo 4, nota 38.

2. En Masica (1978, pp. 1-11) tenemos un ataque al enfoque tradicional. Véase asimismo Scollon y Scollon (1980, pp. 73-176).

3. Sobre Rask y Bopp, véase Pedersen (1959, pp. 241-258).

4. Respecto al término «indogermánico», véase Meyer (1892, pp. 125-130), citado en Poliakov (1974, p. 191).

5. Respecto al término «indoeuropeo», véase Siegert (1941-1942, pp. 73-99), citado en Poliakov (1974, p. 191). En cuanto al empleo de «indoeuropeo» por Bopp, véase la Introducción de Bopp (1833), citado en Poliakov (1974, p. 191) y Pedersen (1959, p. 262, nota 2).

6. Schlegel (1808, p. x, según trad. de Millington, 1849, p. 10).

7. Schwab (1984, p. 11); Rashed (1980, p. 10).

8. Como ejemplo de lo dicho, léase el siguiente párrafo escrito por sir William Jones en 1784: «Desde entonces se cree que *Egipto* fue la principal fuente de conocimiento para la parte *occidental* del globo, y *la India* para las partes situadas más hacia *oriente* ...» (1807, p. 387). En el catálogo de la biblioteca de la Universidad de Gotinga realizado por Heyne entre 1760 y 1780, la mitología egipcia se incluye en la sección «occidental». Sin embargo, no se sabe exactamente cuándo, en el siglo XIX pasó a formar parte de la sección «oriental».

9. Boon (1978, pp. 334-338); Schwab (1984, pp. 27-33). Según este autor se trata simplemente de la «prehistoria» de la nueva «verdadera» ciencia.

10. Jones (1807, p. 34). Véase también Schwab (1984, pp. 33-42).

11. Véase Thapar (1975; 1977, p. 1-19). Véase asimismo Leach (1986).

12. Schwab (1984, pp. 51-80).

13. Schwab (1984, pp. 195-197).

14. Schwab (1984, p. 59); y además véase *supra*, capítulo 3, nota 88.
15. Schwab (1984, pp. 78-80).
16. Véase *infra*, capítulos 6 y 9.
17. Schwab (1984, p. 59).
18. Carta a Ludwig Tieck de 15 de diciembre de 1803 (Tieck, 1930, p. 140, citado en Poliakov, 1974, p. 191).
19. Schlegel (1808, p. 85); véase Schwab (1984, p. 175); Timpanaro (1977, pp. XXII-XXIII). En cuanto a mi convicción de que en este punto Jones tenía razón y Schlegel —y posteriormente Bopp— se equivocaba, véanse la Introducción al presente volumen, pp. 37-38 y el volumen II.
20. Schlegel (1808, según trad. de Millington, 1849, pp 506-507), citado en Poliakov (1974, p. 191).
21. Schlegel (1808, pp. 60-70). Véase también Timpanaro (1977, pp. XXII-XXIII).
22. Schlegel (1808, pp. 68-69, según trad. de Millington, 1849, pp. 456-457). Véase asimismo Rashed (1980, p. 11).
23. Poliakov (1974, p. 191).
24. Schlegel (1808, p. 55; según trad. de Millington, 1849, p. 451).
25. Timpanaro (1977, p. XIX).
26. Poliakov (1974, p. 191).
27. Timpanaro (1977, pp. XX-XXI).
28. Véase *infra*, capítulos 7 y 8.
29. Schlegel (1808, pp 41-59, según trad. de Millington, 1849, pp. 439-453); Timpanaro (1977, p. XIX).
30. Timpanaro (1977, p. XIX).
31. Sobre la familia lingüística afroasiática, véanse la Introducción y el volumen II de la presente obra. En cuanto a Barthélemy, véase el capítulo 3, nota 34.
32. Schlegel (1808, pp. 55-59; traducción de Millington, 1849, pp. 451-453).
33. Humboldt (1903-1936, vol. IV, pp. 284-313). Véase Sweet (1978-1980, vol. II, pp. 403-404). En su reseña a la obra de Sweet, el profesor Lloyd-Jones señala que Humboldt no mostró siempre en este sentido una coherencia absoluta (1982a, p. 73).
34. Humboldt (1903-1936, vol. V, pp. 282-292).
35. Humboldt (1903-1936, vol. V, p. 293). Schlegel había realizado una comparación semejante entre ambas lenguas (1808, pp. 45-50).
36. Véanse las cartas de Humboldt, publicadas en Schlesier (1838-1840, vol. V, p. 300) y en von Sydow (1906-1916, vol. VII, p. 283). Véase asimismo Sweet (1978-1980, vol. II, pp. 418-425).
37. Schwab (1984, pp. 482-486).
38. Sobre Grotefend y sus sucesores, véanse Pedersen (1959, pp. 153-158); Friedrich (1957, pp. 50-68).
39. Raid (1974, pp. 123-130). En la p. 124 de esta obra aparece una errata: en vez de «1769» debería poner «1799».
40. Said (1974, pp. 59-92).
41. Véase Cordier (1904-1924).
42. Cordier (1898, p. 46).
43. Schwab (1984, pp. 24-25): Schwab compartía muchos de los prejuicios de los hombres sobre los que escribió. En toda la obra es perceptible a todas luces la repugnancia que le producía Egipto.
44. Schwab (1984, p. 488), citando al escritor ruso V. V. Bartold.
45. Said (1974, pp. 122-148); Rashed (1980, pp. 10-11).
46. Véase Rahman (1982, pp. 1-9).
47. En el caso de la civilización islámica, en el de la India y en el de China, la deuda contraída con sus estadios más recientes es innegable. Incluso los indudables éxitos occidentales a la hora de descifrar y entender las lenguas escritas en cuneiforme habrían sido imposibles de no haberse dado la continuidad de las culturas persa, hebrea y árabe. En cuanto al empleo que Champollion hizo de la tradición hermética y del copto para descifrar los jeroglíficos, véase *infra*.
48. Sería absurdo negar el título de «historiador» a Sima Qian y a los sucesivos autores y compiladores de la historia de las dinastías chinas, o al gran Ibn Khaldun y a los demás «historiadores» musulmanes de época posterior. Un estudio de este aspecto en el contexto musulmán puede verse en Abdel-Malek (1969, pp. 199-230). La idea de que únicamente los arios serían capaces de

escribir historia se refleja en la pretensión de que fueron los hititas, hablantes de una lengua indoeuropea, los que la inventaron en Asia Menor durante la Antigüedad. Véase, por ejemplo, Butterfield (1981, pp. 60-71).

49. El argumento principal de la presente obra es el impacto que África y Asia tuvieron sobre la Europa de la Antigüedad. En el futuro espero estudiar las influencias extraeuropeas de época más reciente. Sobre el carácter de Europa como único continente «científico», véase Rashed (1980).

50. Gobineau (1983, vol. I, p 221).

51. Said (1974, especialmente pp. 73-110).

52. Chaudhuri (1974).

53. Tocqueville (1877, p. 241; trad. de Gilbert, 1955, p. 163). Un excelente estudio de este cambio puede verse en Blue (1984, p. 3).

54. Humboldt (1826; 1903-1936, vol. V, p. 294).

55. Schleicher (1865), citado en Jespersen (1922, pp. 73-74).

56. C. Bunsen (1848-1860, vol. IV, p. 485). La idea de que la verdadera historia no existió en Oriente se remonta, cuando menos, a Hegel.

57. Respecto a la vana lucha de los cristianos ortodoxos en este sentido, véase Curtin (1964, pp. 228-243). En cuanto a los defensores de la poligénesis durante el siglo XIX, cf. Gould (1981, pp. 30-72). Véase también Curtin (1971, pp. 1-33).

58. Véase *infra*, capítulo 6, respecto al uso que de él hicieron Niebuhr y otros historiadores.

59. Cordier (1899, p. 382).

60. Véase, por ejemplo, Bernier (1684), citado en Poliakov (1974, p. 143).

61. *Punch*, 10 de abril de 1858, citado en Dawson (1967, p. 133) y Blue (1984, p. 3).

62. Cuvier (1831, vol. I, p. 53); citado en Curtin (1971, p. 8).

63. Gobineau (1983, vol. I, pp. 340-341).

64. Cuvier (1831, vol. I, p. 53); citado en Curtin (1971, p. 8).

65. Gobineau (1983, vol. I, pp. 339-340).

66. Gobineau decía: «No hace falta añadir que la palabra honor, al igual que el concepto de civilización en ella implícito, es desconocida lo mismo entre los negros que entre los amarillos» (1983, vol. I, p. 342).

67. Véase la Introducción.

68. Heródoto, II.104.

69. Véase *supra*, capítulo 4, nota 81.

70. Véase Devisse (1979), I, p. 43, sobre la pintura en el cristianismo primitivo; y también II, pp. 82-84.

71. Devisse, II, pp. 136-194.

72. Véase Yates (1964, frontispicio y láminas 3-5).

73. Paralelismos entre la imagen de los negros y la de los gitanos pueden verse en Child (1882-1898, vol. III, pp. 51-74). La considerable confusión existente en este campo se pone de manifiesto cuando vemos la tradicional representación inglesa de la cabeza del turco como si perteneciera a un negro africano. Véase *supra*, capítulo 4, notas 42-50.

74. Esta tradición y el empleo que de ella se hizo durante el siglo XVII se estudian en Jordan (1969, p. 18).

75. Bernier (1684), citado en Poliakov (1974, p. 143).

76. Gilman (1982, pp. 61-69).

77. Johnson (1768). Véase asimismo Moorehead (1962, p. 38). Cincuenta años después, Coleridge aún acariciaba la idea de Abisinia como centro del Oriente ideal. Véase Shaffer (1975, pp. 119-121).

78. Cuvier (1831, vol. I, p. 53), citado en Curtin (1971, pp. 8-9).

79. Véanse Hartleben (1909, vol. II, p. 185); Bruce (1795, vol. I, pp. 377-400); Volney (1787, pp. 74-77); Dupuis (1822, vol. I, p. 73).

80. Winckelmann (1964, p. 43); según trad. de Gilman (1982, p. 26).

81. De Brosses (1760). Véase Manuel (1959, pp. 184-209). No he encontrado ni una sola referencia del siglo XVIII —y en realidad tampoco del siglo XX— que exprese la idea, por lo demás obvia, de que los «fetiches negros» tienen una función alegórica o simbólica. Véase Horton (1967, 1973). ¡Tal es la fuerza del racismo!

82. Herder (1784, vol. I, p. 43).
83. Véanse Rawson (1969, pp. 350-351); Jordan (1969, p. 237).
84. Véase Blumenbach (1865, pp. 264-265).
85. Curtin (1971, p. 9).
86. Gobineau (1983, vol. I, p. 347). En cuanto a la teoría propuesta por Schlegel, véase *infra*.
87. Jordan (1969, pp. 580-581).
88. Wells (1818, pp. 438-441), citado en Curtin (1964, p. 238).
89. Jeremías, 13.23.
90. Sendas reproducciones de la misma en el frontispicio de Diop (1974) y en Tompkins (1973, p. 76).
91. Gran (1971, pp. 11-27).
92. Abdel-Malek (1969, pp. 23-64); Gran (1979, pp. 111-131).
93. Abdel-Malek (1969, p. 31).
94. Sabry (1930, pp. 80-82); St. Clair (1972, pp. 232-238).
95. Sabry (1930, pp. 95-97); St. Clair (1972, pp. 240-243).
96. Citado en Sabry (1930, p. 135).
97. Sabry (1930, p. 396).
98. Sabry (1930, pp. 395-401).
99. Sabry (1930, pp. 405-541); R. y G. Cattaui (1950, pp. 138-216).
100. Abdel-Malek (1969, pp. 32-46).
101. Abdel-Malek (1969, pp. 47-64).
102. Tocqueville conciliaba sus prejuicios raciales con el innegable progreso económico y social conseguido por los cherokees atribuyendo sus éxitos a la gran cantidad de mestizos que había entre ellos (1837, vol. III, p. 142). Véase Gobineau (1983, vol. I, p. 207, nota a pie de página).

La gran excepción a esta regla sería Japón, cuyo poderío habría impedido prácticamente que entrara en los esquemas del sistema colonial, y al que hay que considerar en relación con lo que, para los occidentales, constituía un bocado mucho más apetitoso, o sea China. Pese a todo, los evidentes logros de los japoneses se despreciaban por considerarse una especie de «timo». Y hasta la segunda guerra mundial se insistía una y otra vez en que, por motivos raciales, los japoneses eran incapaces de enfrentarse a los europeos occidentales.

103. Véase *infra*, capítulo 7, nota 27.
104. Véase, por ejemplo, al negro triunfante que se yergue tras la figura yacente de la blanca Grecia en el famoso cuadro de Delacroix *La agonía de Grecia en las ruinas de Missolonghi*.
105. Sobre su lectura de Dupuis, véase la «Carta a Thelwall», 19 de noviembre de 1796; sobre su gusto por Berkeley, «Carta a Poole», 1 de noviembre de 1796 y «A Thelwall», 17 de diciembre de 1796. Esta sección y la siguiente se basan fundamentalmente en Bernal (1986, pp. 21-23).
106. Carta de 4 de noviembre de 1816; citada por Manuel (1959, p. 278).
107. Hartleben (1906, vol. I, p. 140). Iversen (1961, p. 143) señala la reconciliación del rey con Champollion, pero no la explica.
108. Gardiner (1957, p. 14).
109. Para la interpretación del zodíaco que daba Jomard, véase Tompkins (1973, p. 49). Respecto a la posibilidad de que efectivamente represente una tradición mucho más antigua, véanse las pp. 168-175.
110. Carta de Montmorency-Laval, 22 de junio de 1825, citada en Hartleben (1909, vol. I, p. 228).
111. Véanse, por ejemplo, las cartas de Champollion al abate Gazzera de 29 de marzo y 19 de agosto de 1826; y su diario, 18 de junio de 1829 (Hartleben, 1909, vol. I, pp. 304, 348; vol. II, p. 335). Véase asimismo Marichal (1982, pp. 14-15).
112. Marichal (1982, p. 28); Leclant (1982, p. 42).
113. *Middlemarch*. Al elegir el insólito nombre de Casaubon para su personaje, George Eliot nos comunica un curiosísimo doble mensaje. Conocía todo lo relativo al humanista del siglo XVII gracias a su amigo Mark Pattison, que a comienzos de 1870, mientras ella escribía *Middlemarch*, redactaba una biografía de Casaubon.
114. Humboldt, «Gegen Aenderungen des Museumstatuts, 14 de junio de 1833» (1903-1936, vol. XII, pp. 573-581), citado en Sweet (1978-1980, vol. II, pp. 453-454).

115. F. Bunsen (1868, vol. I, p. 244). Esto se debía en parte a que para acceder a ellos había que estudiar copto.
116. F. Bunsen (1868, vol. I, p. 254).
117. Carta a su hermana Christina, 28 de diciembre de 1817, en F. Bunsen (1868, vol. I, p. 137).
118. F. Bunsen (1868, vol. I, p. 244); C. Bunsen (1848-1880, vol. I, pp. I, IX).
119. C. Bunsen (1868-1870, vol. I, p. 210).
120. Véase, por ejemplo, el tono belicoso adoptado por R. Brown (1898). Respecto a otros desarrollos posteriores, véase *infra*, capítulo 10, nota 4.
121. En cuanto a la verosimilitud de estas ideas a la luz de las numerosísimas informaciones de época más reciente, véase la bibliografía al respecto en el volumen II.
122. C. Bunsen (1848-1860, vol. IV, p. 485).
123. Hegel (1975, pp. 196-202).
124. Hegel (1892, vol. I, pp. 117-147, 198).
125. C. Bunsen (1848-1860, vol. IV, pp. 440-443).
126. Beth (1916, p. 182).
127. De Rougé (1869, p. 330); citado en Hornung (1983, p. 18). Según Budge (1904, vol. I, p. 142), Champollion Figeac, el sufrido hermano mayor de Jean-François, creía en el monoteísmo egipcio. Hornung (1983, p. 18) utiliza una frase muy significativa, a saber: «llegó casi a proponer». Ello implica que la egiptología recién fundada debería ser considerada completamente al margen de su propia «prehistoria», como si todo en ella supusiera un descubrimiento absolutamente nuevo.
128. Brugsch (1891, p. 90), citado en Hornung (1983, p. 22), y Renouf (1880, p. 89). Hornung (1983, p. 23).
129. Prólogo a la segunda edición, citado en Hornung (1983, p. 19).
130. Hornung (1983, p. 24).
131. Lieblein (1884), citado en Budge (1904, vol. I, pp. 69-70).
132. Maspero (1893, p. 277).
133. Resulta curioso que el interés por las civilizaciones no europeas propio de la Ilustración se mantuviera en el hijo de G. Maspero, Jean, que llegó a convertirse en un afamado sinólogo. Murió durante la segunda guerra mundial luchando al lado de la resistencia.
134. Maspero (1893, p. 277; según trad. de Budge, 1904, vol. I, p. 142).
135. *Ibidem.*
136. Budge (1904, vol. I, p. 143).
137. Budge (1904, vol. I, p. 68). Respecto a la etimología del griego ἄνθος, «flor», y previamente «crecimiento», a partir del egipcio *ntr*, véase el volumen II.
138. Véase Hornung (1983, pp. 24-32).
139. Bezzenberger (1883, p. 96).
140. Erman (1883, p. 336); el ataque procedía de Weise (1883, p. 170).
141. Erman (1883, pp. 336-338). Naturalmente, yo afirmo que el motivo de que resulte tan fácil encontrar correspondencias entre las palabras egipcias y las griegas es que entre un 20 y un 25 por 100 del vocabulario griego procede efectivamente del egipcio.
142. Gardiner (1986, p. 23).
143. Véase *supra*, capítulo 2, nota 57.
144. Véase *supra*, capítulo 2, nota 57.
145. Kern (1926, p. 136, nota 1).
146. Gardiner (1927, pp. 4, 24). Hemos de resaltar una vez más que los egipcios de Gardiner son categóricamente distintos de los griegos de Winckelmann por cuanto carecen de toda poesía y espiritualidad. La egiptología de finales del siglo pasado y de comienzos de éste se mostró siempre muy reacia a admitir el refinamiento de la literatura egipcia. Véase el reciente estudio en torno al «prosaico» *Relato de Sinuhé* (Baines, 1982). Del mismo modo, tendía a calificarse de utilitarista y no religiosa a la «literatura sapiencial» egipcia. Tal actitud ha sido abandonada durante los últimos veinte años. Véase R. J. Williams (1981, p. 11).
147. Gardiner (1942, p. 53).
148. Gardiner (1942, p. 65).
149. Hornung (1983, p. 24).
150. Murray (1931; 1949). Véase Černy (1952, p. 1).

151. Drioton (1948).
152. Brunner (1957, pp. 269-270). Véase asimismo la bibliografía de Hornung (1983, pp. 28-29).
153. Así lo afirma Curl (1982, p. 107).
154. Véase Iversen (1961, pp. 131-133); Curl (1982, pp. 107-152); Tompkins (1978, pp. 37-55).
155. Curl (1982, pp. 153-172).
156. Farrell (1980, pp. 162-170). Este autor no estudia la posible influencia de la masonería sobre la «egiptización» de los hábitos funerarios norteamericanos. Resultaría bastante interesante analizar, por ejemplo, el impacto producido por el espléndido funeral masónico de Washington. Aunque es inevitable que los científicos, como cualquier otro hijo de vecino, traten a patadas a sus predecesores, no deja de ser una pena que el profesor Farrell hable tan despectivamente de Jessica Mitford (p. 213), arrebatándole el título de descubridora de este campo, que en justicia le corresponde.
157. Mayes (1959, p. 295); Wortham (1971, p. 92).
158. Brodie (1945, pp. 50-53); Franklin (1963, pp. 70-79); Irwin (1980). Con ello no pretendo negar la enorme significación que tuvieron los jeroglíficos en la literatura europea del siglo pasado (véase Dieckmann, 1970, pp. 128-137); lo único que digo es que su importancia fue más decisiva en los Estados Unidos.
159. Iversen (1961, p. 121).
160. Manuel (1956, pp. 155-156); respecto a la importancia fundamental de Egipto en el pensamiento de Swedenborg, véase Dieckmann (1970, pp. 155-160); en cuanto a la teosofía, véase Blavatsky (1930; 1931).
161. Abdel-Malek (1969, p. 190). En la nota 4 de esa misma página, el autor cita una carta de Jean Dautry en la que éste dice: «St. Simon no mencionaba para nada el canal de Suez ni en su obra publicada ni en su obra inédita, pero sin duda se referiría a él en sus conversaciones en torno a las comunicaciones transoceánicas».
162. Abdel-Malek (1969, pp. 189-198). La imagen plástica de este despertar de Egipto por obra de Francia aparece en un medallón de bronce acuñado para conmemorar la publicación de *La Description de l'Égypte*, aparecida en 1826. El anverso muestra el redescubrimiento de Egipto: Galia, representada como un general romano victorioso, retira el velo de una reina egipcia. En el reverso aparecen diversos dioses y diosas egipcios. Puede verse una reproducción del mismo en la sobrecubierta de Curl (1982).
163. Véanse Abdel-Malek (1969, p. 302); Curl (1982, p. 187). Verdi compuso también un himno nacional egipcio.
164. Curl (1982, pp. 173-192).
165. Black (1974, pp. 4-6).
166. Elliot Smith (1911, pp. 63-130).
167. Ello no excluye la posibilidad de que los monumentos del tercer milenio —como los de Silbury Hill— o los del segundo —por ejemplo, los últimos estadios de Stonehenge— se vieran influidos por las obras realizadas en Egipto y en el Mediterráneo oriental.
168. Ello no significa, ni mucho menos, negar el carácter fundamentalmente local de la agricultura americana y de las civilizaciones basadas en ella, o la posibilidad de que las momificaciones atestiguadas en el desierto de Atacama daten del cuarto milenio a.C., y por lo tanto tengan carácter indígena. Por otra parte, es también muy probable que las culturas americanas, al menos la civilización olmeca, atestiguada en la zona oriental de México y que dataría de comienzos del primer milenio a.C., tuvieran una influencia africana considerable; véase Van Sertima (1976; 1984). Sobre otros testimonios igualmente innegables en torno a la influencia del Extremo Oriente asiático sobre las civilizaciones americanas, véase Needham y Lu (1985). Davies (1979) ataca la idea de las influencias extracontinentales sobre la América precolombina. Se muestra particularmente hostil a la noción de iniciativas e influencias africanas (pp. 87-93). Si el «difusionismo» se ha visto muy influido por el imperialismo, el aislacionismo de este autor estaría relacionado con la pretensión de que sólo Europa, el «continente universal», puede relacionarse con las demás partes del mundo.
169. Langham (1981, pp. 134-199).
170. Elkin (1974, pp. 13-14); Langham (1981, pp. 194-199).
171. Jomard (1829a; 1829b); véase asimismo Tompkins (1978, pp. 44-51).

172. Véase *supra*, nota 109.
173. Véase Tompkins (1978, pp. 93-94).
174. Tompkins (1978, p. 169).
175. Tompkins (1978, pp. 77-146).
176. Tompkins (1978, pp. 96-107).
177. Petrie (1931); Tompkins (1978, p. 107).
178. Schwaller de Lubicz (1958; 1961; 1968). Véase también Tompkins (1978, pp. 168-175).
179. Stecchini (1957; 1961; 1978).
180. Véanse De Santillana (1963); De Santillana y Von Derchend (1969). Respecto a la precesión de los equinoccios, véase el capítulo 2, nota 9.
181. Véase Neugebauer (1945). Respecto a Copérnico, véase el capítulo 2, notas 110-111.
182. Neugebauer y Parker (1960-1969). Como muestra de desprecio, véase por ejemplo Neugebauer (1957, pp. 71-74).
183. Neugebauer (1957, p. 78).
184. Neugebauer (1957, p. 96).
185. *Ibidem*.
186. Lauer (1960, p. 11).
187. Lauer (1960, p. 10).
188. Lauer (1960, pp. 4-5; 13-14; 21-24). Para todo lo relativo al codo, véase Tompkins (1978, p. 208).
189. Lauer (1960, pp. 1-3).
190. Brunner (1957, pp. 269-270). Al afirmar esto no hace mención alguna de las pirámides.
191. Lauer (1960, p. 10).
192. Drioton y Vandier (1946, p. 129); citado en Lauer (1960, p. 4).
193. Drioton, prólogo a Lauer (1948); citado en Tompkins (1978, p. 208).
194. Véanse Brunner (1957); Brunner-Traut (1971).

6. *Helenomanía, I. La caída del modelo antiguo, 1790-1830* (pp. 263-293)

1. A este respecto, véase el capítulo 4, notas 123 y 124.
2. Véase *supra*, capítulo 4, notas 63-67. En cuanto a Wolf y Bentley, véase Wilamowitz-Moellendorf (1982, pp. 81-82).
3. No cabe duda alguna de que en la Antigüedad Homero era considerado un intérprete oral; dicha tradición se ve reforzada por la etimología egipcia más que probable de su nombre, o de un término general para designar al poeta, derivado de la palabra que significa «arte de la expresión». Véase *supra*, capítulo 3, nota 61. Wolf no se aventuraba a tratar los problemas del origen del alfabeto griego. Su hipótesis en este sentido fue seguida por los promotores del modelo ario radical durante el siglo XX. En mi opinión, pese a la indudable relación que guardan con la poesía oral, los poemas homéricos son unos documentos escritos sumamente sofisticados, procedentes de una larga tradición familiarizada con la escritura. Para más detalles sobre Homero, véase el capítulo 1, nota 59. Un estudio sobre los especialistas del siglo XX, así como los argumentos que presento en defensa de la introducción del alfabeto en Grecia a mediados del segundo milenio, en una época, pues, muy anterior a Homero, pueden leerse en Bernal (1987a; en prensa, 1988).
4. Wolf (1804); véanse asimismo Pfeiffer (1976, pp. 173-177); F. M. Turner (1981, pp. 138-139).
5. Sobre los escoceses y Wood, véase el capítulo 4, notas 71-72. En cuanto a la profesionalización del saber, véase R. S. Turner (1983a; 1985).
6. Monro (1911, p. 771).
7. Véase Pfeiffer (1976, p. 173).
8. Véase *supra*, capítulo 4, notas 122-123.
9. Humboldt (1793).
10. Humboldt (1793); véase también Sweet (1978-1980, vol. I, p. 126).
11. Acerca de la idea inicial, según la cual la *Bildung* debía ir dirigida a la masa, véase Hohendahl (1981, pp. 250-272). Sobre sus resultados en la práctica, véase R. S. Turner (1983b, p. 486).
12. Carta de 6 de febrero de 1793, publicada en Humboldt (1841-1852, vol. V, p. 34), citada

en Sweet (1978-1980, vol. I, p. 131). Para más detalles sobre esta cuestión, véase Seidel (1962, pp. XIX-XXIX).

13. Véase *supra*, capítulo 3, nota 91. En sentido contrario, Wilamowitz-Moellendorf, que atribuye buena parte de su triunfo a las referencias indirectas que hace a los franceses de la época. A pesar de todo, admite (1982, p. 103) que el *Anacarsis* presenta una buena imagen de la Atenas de la época clásica.

14. Schiller (1967, pp. 24-43). En cuanto a la supuesta «vía intermedia» seguida por Gotinga, lejos de los extremos revolucionarios y reaccionarios, véase Marino (1975, pp. 358-371).

15. Sweet (1978-1980, vol. II, p. 46).

16. Wolf (1804, 2.ª edición, p. XXVI); citado por Pfeiffer (1976, p. 174), que muestra su más absoluta aquiescencia.

17. Humboldt (1903-1936, vol. IV, p. 37, según trad. de Iggers, 1967, p. 59). Para otros análisis de este pasaje, véanse Iggers (1968, pp. 56-62); Sweet (1978-1980, vol. II, pp. 431-440).

18. Humboldt (1903-1936, vol. III, p. 188, según trad. de Cowan, 1963, p. 79).

19. Véase *supra*, capítulo 4, nota 102.

20. Véase *supra*, capítulo 4, notas 57-58; capítulo 5, notas 1-3.

21. R. L. Brown (1967, pp. 12-13); Humboldt (1903-1936, vol. IV, p. 294).

22. Véase *supra*, capítulo 4, nota 9.

23. Poliakov (1974, p. 77). Respecto a la actitud del poeta Klopstock en este sentido, véase la p. 96. Existe una traducción de uno de los discursos de Fichte acerca de este asunto en R. L. Brown (1967, pp. 75-76).

24. Humboldt (1903-1936, vol. I, p. 266).

25. Iggers (1967, p. 59). Ideas de esta misma índole aparecen en Hegel y en otros muchos pensadores contemporáneos.

26. La única objeción posible a este aserto sería el aspecto utópico que muestra la concepción original de *Bildung* de Humboldt (véase *supra*, nota 11). El profesor Canfora (1980, pp. 39-56) afirma que a comienzos del siglo XIX se habría producido en los estudios clásicos una *usurpazione* de corte derechista. Sin embargo, se basa para ello en el empleo que de la Antigüedad hicieron los jacobinos. Siguiendo las ideas convencionales de la Europa septentrional, no incluyo esta escuela en la tradición de la *Altertumswissenschaft*/filología clásica.

27. Otra vía del conservadurismo era la que llevaba al «Oriente» y la India. Véase *supra*, capítulo 5, notas 6-36. Esta sección se basa fundamentalmente en Bernal (1986, pp. 24-27).

28. Highet (1949, pp. 377-436). St. Clair (1972, pp. 251-262).

29. Sobre las *public schools*, véase el capítulo 7, notas 4-10; respecto al cristianismo ario, véase el capítulo 8, notas 38-42.

30. Para calcular el grado de alienación y de interés por el Mediterráneo que reinaba en estos ambientes *antes* de la guerra de Independencia de Grecia, véase M. Butler (1981, pp. 113-137).

31. St. Clair (1972, pp. 119-127).

32. St. Clair (1972, pp. 334-347). La gran excepción a esta regla sería la ΦBK, la primera en ser fundada, que ha mantenido siempre un carácter muy diferente. En cuanto al «Padre» Jahn, sus ejercicios y las quemas de libros por él organizadas, véanse Mosse (1964, pp. 13-30); F. R. Stern (1961, pp. 1-25).

33. Para el impacto producido por los mármoles en la apreciación del arte griego y de la propia Grecia durante esta época, véase St. Clair (1983, pp. 166-202).

34. Haydon (1926, p. 68).

35. Knowles (1831, p. 241).

36. Shelley (1821, Prólogo).

37. En *Madame Bovary* de Flaubert, cuyo argumento se desarrolla en 1820, la heroína ha leído a Walter Scott y profesa verdadera adoración por María, reina de Escocia (capítulo VI). En cuanto a la invención de esa tradición, véase Trevor-Roper (1983, pp. 29-30).

38. St. Clair (1972, pp. 164-184).

39. *Courrier Français*, 7 de junio de 1821, p. 2b, citado en Dimakis (1968, p. 123).

40. Para la primera de estas ideas, véanse Borrow (1843); Irving (1829) y las numerosas obras de Prescott en torno a la historia de España. Para la interpretación «racial» de época posterior, véase Hannay (1911).

41. Véanse Fallmerayer (1835) y St. Clair (1972, especialmente pp. 82-84).
42. Rawson (1969, p. 319).
43. Véanse Kistler (1960); E. M. Butler (1935, pp. 294-300).
44. Véase Rawson (1969, pp. 338-343). Nótense las constantes referencias a los dorios como modelos en Speer (1970, especialmente pp. 63 y 159).
45. Rawson (1969, pp. 330-343).
46. Bury (1900, p. 62).
47. Cartledge (1979, p. 119) cita una nota marginal del profesor Wade-Geary a propósito de Motone, ciudad de Mesenia conquistada por los espartanos, a la que llama «el Ulster de la Irlanda mesenia». El propio Cartledge emplea esa misma analogía en otro pasaje (p. 116), pero en un sentido antiinglés/espartano.
48. Ridgeway es también autor de varios libros de historia de Escocia y de baladas escocesas (Conway, 1937). Véase asimismo Stewart (1959, pp. 17-18).
49. Michelet estudió con él. Hegel (1892, vol. I, nota a la trad.).
50. Hegel (1975, pp. 154-209).
51. Hegel (1975, capítulo VI, nota 127).
52. Hegel (1892, vol. I, pp. 117-147).
53. Hegel (1892, vol. I, pp. 197-198).
54. Hegel (1892, vol. I, pp. 149-150).
55. Véase *supra*, capítulo 4, nota 28.
56. Para más detalles, véase Bernal (1988a).
57. Marx (1939, pp. 375-413, trad. ing. 1973, pp. 471-513). Para más detalles, véase Bernal (1987b).
58. Marx (según trad. ing. 1973, p. 110).
59. Aunque estoy convencido de que la inmensa mayoría de los motivos de la mitología griega proceden de Egipto o de Fenicia, es también evidente que la selección y el tratamiento de que fueron objeto son típicamente griegos, y en esa medida reflejo de la sociedad griega.
60. Véase especialmente Heeren (1832-1834, vol. I, pp. 470-471; vol. II, pp. 122-123).
61. Humboldt a su esposa Caroline, 18 de noviembre de 1823, en von Sydow (1906-1916, vol. VII, pp. 173-174). Véase también Heine (1830-1831, vol. II, p. 193).
62. Véase, por ejemplo, Hansberry (1977, pp. 27, 104, 109).
63. C. Bunsen (1859, pp. 30-35); Witte (1979, pp. 17-19).
64. Yavetz (1976, pp. 276-296).
65. Rytkönen (1968, pp. 21, 222). Véase también Witte (1979, p. 191).
66. Momigliano (1980, p. 567).
67. Momigliano (1982, p. 8).
68. C. Bunsen (1859, pp. 336-337, 340); F. Bunsen (1868, vol. I, p. 195).
69. Witte (1979, p. 136). Carta a madame Hensler de 17 de marzo de 1821.
70. Rytkönen (1968, pp. 280-282); C. Bunsen (1859, pp. 485-489).
71. Rytkönen (1968, p. 220); Momigliano (1982, pp. 8-9).
72. Witte (1979, p. 21); C. Bunsen (1859, pp. 38-42).
73. Witte (1979, p. 18).
74. Momigliano (1982, p. 7).
75. Especificaba claramente que estas últimas constituían el mal menor; sobre ello, véase C. Bunsen (1859, p. 125).
76. E. Fueter (1936, pp. 467-470); C. P. Gooch (1913, pp. 16-17); H. Trevor-Roper (1969).
77. P. XIII, citada en Rytkönen (1968, p. 306).
78. F. Bunsen (1868, vol. I, p. 337). Respecto a los demás, véanse Witte (1979, p. 185) y Bridenthal (1970, p. 98).
79. Carta a Moltke de 9 de diciembre de 1796, citada por Bridenthal (1970, p. 98).
80. Witte (1979, p. 167).
81. Rytkönen (1968, pp. 67, 219).
82. Cf. capítulo 5, nota 115.
83. Véanse sus cartas a Altenstein, de 4 de enero de 1808, y a Schuckman, de 2 de mayo de 1811; cf. Witte (1978, p. 20) y Rytkönen (1968, pp. 175-176).

84. Witte (1979, p. 185).
85. Artículo anónimo sobre Niebuhr en *Encyclopaedia Britannica*, XI edición, 1911.
86. Momigliano (1966d, pp. 6-9). M. Pallotino (1984, p. 15) señala con toda razón que Mitford y Giuseppe Micali, historiador de la Italia antigua, se anticiparon a los métodos históricos «modernos» de Niebuhr.
87. Texto citado sin la correspondiente referencia por Gooch (1913, p. 19).
88. Bridenthal (1970, p. 2); Fueter (1936, p. 467); Witte (1978, p. 82); Trevor-Roper (1969). Los argumentos del profesor Momigliano defendiendo la posibilidad de que Niebuhr esté en lo cierto (1957, pp. 104-114; 1977, pp. 231-251) no disminuyen en nada la importancia de los influjos románticos. Los *Lays of Ancient Rome* de Macaulay, publicados en 1842, se basan en la hipótesis de Niebuhr.
89. Momigliano (1982, pp. 3-15).
90. Citado por Momigliano (1982, p. 9).
91. Michelet (1831, vol. I, p. XI).
92. Cf. capítulo 7, notas 7-10.
93. Niebuhr (1847-1851, vol. I, pp. XXIX-XXXI).
94. Wilcken (1931), citado en Witte (1979, p. 183). Respecto a Wilcken durante el período nazi, véase Canfora (1980, p. 136).
95. Carta de la época de Kiel, en C. Bunsen (1868, pp. 35-40).
96. Véase *supra*, capítulo 5, notas 56-58. Y también *infra*, capítulo 8, notas 24-28.
97. Véanse Iggers (1968, p. 30); Shaffer (1975, p. 85).
98. Cf. la cita de la sabia sidonia en el *Tancred* de Disraeli, vol. III, capítulo I:

—La raza lo es todo, no hay más verdad.
—Porque incluye a todas las demás —dijo lord Henry.
—Tú lo has dicho.

99. Véase Witte (1979, p. 20).
100. Véanse Rytkönen (1968, p. 182); Niebuhr (1852, Lección VII, parte I, vol. I, pp. 98-99). Unos años antes Niebuhr había manifestado su deseo de instalar colonos europeos en Asia: «Me imagino la existencia de colonias alemanas en Bitinia, etc.». Véase la carta dirigida a madame Hensler, 16 de agosto de 1821, en C. Bunsen (1859, p. 410).
101. Niebuhr (1852, Lección XX, vol. I, pp. 222-223).
102. Véase *supra*, capítulo 5, notas 111-112.
103. Niebuhr (1852, Lección V, vol. I, p. 77). Véase asimismo la Lección VII, pp. 97-99.
104. Niebuhr (1852, Lección VI, vol. I, pp. 83-84).
105. Véase, por ejemplo, su carta a madame Hensler de 17 de marzo de 1821, en C. Bunsen (1859, p. 405).
106. Niebuhr (1852, Lección XX, vol. I, p. 223).
107. Niebuhr (1852, Lección IX, vol. I, p. 117).
108. Hoefer (1852-1877, vol. VIII, cols. 721-725).
109. Estas construcciones «ciclópeas» quizá tengan un antepasado común en Anatolia. Las murallas y las puertas de Micenas y de otras ciudades y fortalezas de la misma época parecen deberse a la oleada de influencias anatolias que en la leyenda se asocia con la conquista de Pélope, acontecida en el siglo XIV a.C. En Italia, ese tipo de construcciones podría relacionarse con los etruscos, quienes, según la tradición antigua, procedían de la Anatolia noroccidental. Por consiguiente, en mi opinión, dicho estilo se introdujo en Grecia después de que el país sufriera la gran influencia egipcia de comienzos de la Edad del Bronce reciente, pero antes de que se produjera la gran influencia fenicia de los siglos X y IX.
110. Se estudia a Ínaco en el capítulo 1, notas 93-97.
111. Cf. Petit-Radel (1815).
112. Pfeiffer (1976, p. 186); Gooch (1913, pp. 16-17); Wilamowitz-Moellendorf (1959, p. 67; 1982, p. 127) lo define en términos semejantes.
113. Cf. el título de la obra de Müller *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, traducido al inglés por Leitch como *Introduction to a Scientific System of Mythology*. Véase un estudio de todo este asunto y del empleo que hace Kant de estos términos, en Neschke-Hentschke (1984, p. 484).

114. Cf. R. S. Turner (1983a).
115. Gooch (1913, p. 35).
116. Donaldson (1858, p. VII).
117. Donaldson (1858, pp. VII-XXXIX). Es curioso que Müller no fuera despedido junto con sus amigos y colegas —entre ellos los hermanos Grimm—, «los Siete de Gotinga», que en 1837 elevaron una protesta a raíz de las actuaciones antiliberales del rey de Hannover.
118. Su libro sobre los etruscos ganó un premio de la Academia prusiana: «A quien explique y demuestre críticamente el carácter y el establecimiento de la educación de la nación etrusca». Véase Donaldson (1858, p. XXII). Aparte de reflejar la etruscomanía típica de las postrimerías del siglo XVIII, promovida sobre todo por los Bonaparte, quienes, según parece, se consideraban etruscos, había muchos alemanes que se identificaban con este pueblo antiguo (véanse Poliakov, 1974, pp. 65-66; Borsi, 1985). En la primera edición de su libro, Niebuhr afirmaba que los etruscos procedían de la vertiente septentrional de los Alpes, lo cual quizá explique el interés demostrado por la Academia prusiana. Llama asimismo la atención el interés por la *Bildung* de los etruscos, sobre la cual no se sabía prácticamente nada.
119. Pausanias, XI.36.3 (según trad. de Levi, 1971, vol. I, p. 387).
120. Plutarco había utilizado el término *philobarbaros* para atacar a Heródoto. Véase *supra*, capítulo 1, nota 183. Otra denominación moderna de esa actitud es *interpretatio graeca*; puede verse un análisis bastante ponderado de este concepto en Griffiths (1980). Yo afirmo que el nombre de los Minias, atestiguado en las ricas llanuras de Beocia —«el país de los bueyes»— y también en Mesenia, en el Peloponeso, procede del egipcio *mniw*, que significa «pastores» (cf. el volumen II de la presente obra).
121. Respecto a la indofilia, cf. capítulo 5, notas 6-17. Véanse asimismo Creuzer (1810-1812); Momigliano (1946, pp. 152-163, reimpr. 1966, pp. 75-90). Una breve bibliografía en torno a F. Schlegel, Creuzer y Görres, en Feldman y Richardson (1972, pp. 383, 389).
122. Un ejemplo de ataque contra Creuzer, en Müller (1825, pp. 331-336); contra Dupuis, Müller (1834, pp. 1-30).
123. Respecto al «argumento del silencio», cf. Introducción, p. 36.
124. Müller (1825, pp. 128-129; trad. ing. 1844, pp. 68-69).
125. Müller (1825, pp. 218-219; trad. ing. 1844, pp. 158-159). No cabe duda de que esa tendencia se dio a menudo en la Antigüedad, pero no veo por qué habría que dudar de la existencia de unas fuerzas más o menos equivalentes en sentido contrario.
126. Müller (1825, p. 221; trad. ing. 1844, p. 161).
127. Müller (1825, pp. 232-234; trad. ing. 1844, pp. 173-174).
128. Müller (1825, pp. 239-240; trad. ing. 1844, p. 179).
129. Sobre la posibilidad de que las colonizaciones de Cécrope representaran una influencia de las expediciones egipcias enviadas en tiempos de la dinastía XII, cf. el volumen II. Véase también la Introducción, p. 45.
130. Müller (1820-1824, vol. I, pp. 106-108).
131. Sobre la actitud de Heródoto ante los otros asentamientos, véase *supra*, capítulo 1, notas 117-124; en cuanto a Cécrope, véase Heródoto, VIII.44.
132. Platón, *Menexeno*, 245c-d; Müller (1820-1824, vol. I, p. 107). En cuanto a la distinción entre la «pureza» ateniense y las conquistas orientales de otras regiones de Grecia, véase *supra*, capítulo 4, nota 18.
133. Mis opiniones en torno al nombre de Dánao aparecen en el capítulo 1, notas 107-110.
134. Müller (1820-1824, vol. I, p. 109).
135. En este sentido, véase el capítulo 1, nota 57.
136. Müller (1820-1824, vol. I, p. 112).
137. Müller (1820-1824, vol. I, pp. 108, 113).
138. Heródoto II.51. El señor Casaubon era consciente de esta relación con los Cabiros (cf. *Middlemarch*, capítulo XX). Véanse también Astour (1967a, p. 155); Dupuis (1795, vol. I, p. 95).
139. Müller no cita para nada a Heródoto (III.37), que presupone una relación entre los Cabiros y el culto de Ptah, el dios egipcio de los metales.
140. Usener (1907, p. 11). Para un fascinante estudio de la figura de Usener, véase Momigliano (1982, pp. 33-48).

141. Sobre Movers, cf. capítulo 8, nota 86.
142. Müller (1820-1824, vol. I, p. 122).
143. Müller (1825, pp. 282-283; trad. ing. 1844, pp. 221-222).
144. Pese a la oscuridad de sus publicaciones en torno a las influencias de Oriente Próximo sobre la mitología griega, Jane Harrison (1925, p. 84) demostraba una mayor amplitud de miras cuando comparaba al brillante semitista Robertson-Smith —cuyo historial religioso le había permitido permanecer dentro de los límites del modelo ario moderado y afirmar la existencia de influencias de Oriente Medio sobre Grecia— con el helenista Frazer, que se mostraba favorable a otros paralelismos antropológicos menos peligrosos: «... Robertson-Smith, exiliado por herejía, había visto la estrella de Oriente; nosotros, sordas víboras clásicas, en vano nos tapamos los oídos y cerramos los ojos. Pero al sonar el nombre mágico "La Rama de Oro", se nos cayó la venda de los ojos y pudimos oír y entender».
145. Müller (1825, p. 285; trad. ing. 1844, p. 224).
146. Foucart (1914, pp. 2-3). Para más detalles sobre Foucart, cf. capítulo 5, nota 145; y vol. III.
147. Müller (1825, pp. 285-286; trad. ing. 1844, pp. 224-225).
148. Müller (1825, p. 290; trad. ing. 1844, p. 229).
149. Feldman y Richardson (1972, p. 417).
150. Müller (1825, p. 290; trad. ing. 1844, p. 229).
151. Cf. Introducción y los volúmenes II y III.
152. Cf. Astour (1967a, pp. 128-158); R. Edwards (1979, pp. 64-114).
153. Véase Nissen (1962, pp. 12, 117).
154. Wilamowitz-Moellendorf (1982, p. 105).
155. F. M. Turner (1981, p. 79).
156. Feldman y Richardson (1972, pp. 416-418). Véase asimismo la bibliografía de F. M. Turner (1981, p. 79). También Turner toma muy en serio a Müller.
157. Pfeiffer (1976, p. 187).
158. A modo de justificación, cf. Momigliano (1982, p. 33).

7. *Helenomanía, II. La transmisión de los nuevos estudios a Inglaterra y el ascenso del modelo ario, 1830-1860* (pp. 294-310)

1. Para las ideas de Isócrates, véase el capítulo 1, nota 131. La cita está sacada de C. Bunsen; cf. F. Bunsen (1868, vol. I, p. 111).
2. Shaffer (1975, p. 25).
3. Cousin (1841, pp. 35-45). Según parece, este autor desarrolló su idea básica en torno al «eclecticismo» y el papel fundamental desempeñado por Platón a partir de los escritos de Combes-Dounous, publicados a comienzos de siglo; véase Wismann (1983, pp. 503-507). Aunque, según parece, de mala gana, Combes-Dounous no llegaba a negar la posibilidad de que Platón hubiera tomado de Egipto y Oriente la idea de la inmortalidad del alma. Cf. Combes-Dounous (1809, vol. I, p. 141). Hacia la década de 1830, en cambio, Cousin no tenía reparos en atribuirla al genio griego.
4. Bunsen, carta a Arnold de 4 de marzo de 1836 (F. Bunsen, 1868, vol. I, pp. 420-422). Respecto a la autocracia de los profesores prusianos, cf. R. S. Turner (1983a; 1985).
5. Cf. Lloyd-Jones (1982a, pp. 16-17).
6. Véase la carta de H. G. Liddell (padre de Alice y autor del primer gran diccionario griego-inglés) a H. H. Vaughan de 18 de diciembre de 1853, citada en Bill (1973, p. 136).
7. Expresión acuñada por Bolgar (1979, pp. 327-338).
8. A los alemanes los encontraba menos atractivos. Véase su carta a Bunsen del Lunes de Pascua de 1828, en F. Bunsen (1868, pp. 316-319).
9. Cf. T. Arnold (1845, pp. 44-50). La idea de raza es también el único principio histórico que detectaba Vaughan, discípulo predilecto de Arnold, cuando obtuvo la cátedra de Oxford; cf. Bill (1973, pp. 182-185).
10. Véase Bill (1973, pp. 8-10).
11. Cf. el artículo anónimo dedicado a Thirlwall en la *Encyclopaedia Britannica* (1911) y J. C. Thirlwall (1936, pp. 1-24).

12. Más detalles sobre Schleiermacher, en Shaffer (1975, pp. 85-87 y otros pasajes). Respecto a su creencia en un cristianismo ario, cf. capítulo 8, notas 29-30.
13. J. C. Thirlwall (1936, pp. 56-57).
14. Merrivale (1899, p. 80), obra que no he sido capaz de localizar, citada en J. C. Thirlwall (1936, p. 57); Brookfield (1907, p. 8).
15. Véase Annan (1955, pp. 243-287); P. Allen (1978, p. 257).
16. Thirlwall (1936, p. 200); F. Bunsen (1868, vol. I, p. 601).
17. Thirlwall (1936, p. 165). ¡No está mal como descripción de la situación reinante en 1987!
18. Citado en Thirlwall (1936, p. 164).
19. Macaulay (1866-1871, vol. VII, pp. 684-685), citado en Jenkyns (1980, p. 14). Véase el interesante estudio de F. M. Turner (1981, pp. 204-206).
20. Grote (1826, p. 280). Cf. F. M. Turner (1981, pp. 207-208).
21. Comentario que aparece en Thirlwall (1936, p. 97); F. M. Turner (1981, pp. 203-216); Momigliano (1966b, pp. 57-61).
22. Respecto a todos estos argumentos, cf. capítulo 3, notas 94-95.
23. C. Thirlwall (1835, vol. I, p. 63).
24. C. Thirlwall (1835, vol. I, p. 64).
25. C. Thirlwall (1835, vol. I, p. 67).
26. C. Thirlwall (1835, vol. I, p. 71).
27. C. Thirlwall (1835, vol. I, p. 74).
28. Respecto a las actividades egipcias en el Egeo por esos años, cf. capítulo 5, notas 91-99.
29. C. Thirlwall (1835, vol. I, p. 74).
30. J. C. Thirlwall (1936, pp. 98-101).
31. Momigliano (1966b, p. 61).
32. *Ibidem.*
33. Momigliano (1966b, p. 60); Pappe (1979, pp. 297-302).
34. Momigliano (1966b, p. 61).
35. Momigliano (1966b, p. 62).
36. Momigliano (1966b, p. 63).
37. K. O. Müller (1825, p. 59; trad. ing. 1844, p. 1).
38. Müller (1825, pp. 249-251; trad. ing. 1844, pp. 189-190); Grote (1846-1856, vol. II, pp. 157-159, 182-204).
39. Müller (1825, p. 108; trad. ing. 1844, pp. 189-190); Grote (1846-1856, vol. II, p. 477).
40. F. M. Turner (1981, pp. 90-91); Momigliano (1966b, pp. 56-74).
41. Momigliano (1966b, p. 63). Un estudio del enfoque adoptado por Grote ante la mitología y de la influencia de Müller en este sentido puede encontrarse en F. M. Turner (1981, pp. 87-88).
42. Grote (1846-1856, vol. I, p. 440).
43. Momigliano (1966b, pp. 63-64).
44. Cf. R. Edwards (1979, p. 132, nota 145) con la bibliografía relativa a los hallazgos cananeos y fenicios descubiertos en Tebas; y también Porada (1981). En cuanto a las expediciones de la dinastía XII, cf. Farag (1980, pp. 75-81). En cuanto a mis ideas al respecto, véanse la Introducción (pp. 44-45) y el volumen II.
45. Nos referimos al tratamiento dado a Paul Foucart, Victor Bérard, Cyrus Gordon, Michael Astour, Saul Levin, Ruth Edwards y tantos otros.
46. Momigliano (1966b, pp. 64-67).
47. Smith (1854, pp. 14-15).
48. Véase la Introducción, pp. 40-46. Estudiaremos con más detalle el modelo antiguo revisado en el volumen II.
49. Tucídides, I.3.
50. Cf. capítulo 1, notas 39-41.
51. Curtius (1857-1867, vol. I, p. 26; trad. ing. 1886, vol. I, p. 39).
52. Citada sin referencia específica por Pallotino (1978, p. 37). Gossman (1983, especialmente pp. 21-41) nos ofrece una fascinante descripción de la actitud escéptica de Mommsen y de la animadversión de otros autores hacia su postura.
53. Cf. Sandys (1908, vol. III, p. 207).

54. Stuart-Jones (1968, p. x).
55. Un examen más detallado en el volumen II de la presente obra.
56. Cf. Sandys (1908, vol. III, pp. 228-229).
57. Wilamowitz-Moellendorf (1982, p. 153).
58. Curtius (1857-1867, vol. I, p. 27; trad. ing. 1886, vol. I, p. 41).
59. Curtius (1857-1867, vol. I, p. 30; trad. ing. 1886, vol. I, p. 45).
60. Cf. capítulo 6, notas 46-47.
61. Curtius (1857-1867, vol. I, pp. 30-31; trad. ing. 1886, vol. I, pp. 45-46). Aunque no he encontrado ninguna mención explícita al respecto, es sumamente verosímil que Curtius y otros eruditos alemanes vieran una analogía, por una parte, entre los alemanes y los dorios, pueblos de tierra adentro caracterizados por su superioridad moral, y los ingleses/jonios, sus parientes marinos, dotados de mucho talento, pero de poco fiar, por otra.
62. Curtius (1857-1867, vol. I, p. 31; trad. ing., 1886, vol. I, pp. 45-46).
63. *Ibid.*
64. Curtius (1857-1867, vol. I, p. 20; trad. ing., 1886, vol. I, p. 32).
65. Curtius (1857-1867, vol. I, p. 19; trad. ing. 1886, vol. I, p. 34).
66. Curtius (1857-1867, vol. I, p. 41; trad. ing. 1886, vol. I, p. 58).
67. Curtius (1857-1867, vol. I, pp. 41-43; trad. ing. 1886, vol. I, pp. 58-61). En cuanto a la teoría de Bunsen, cf. capítulo 5, nota 125. La única referencia que hace Homero a unos «bárbaros», es decir, a una población no griega, se produce precisamente al mencionar a los carios (*Ilíada*, II.867).
68. Curtius (1857-1867, vol. I, pp. 58-61; trad. ing. 1886, vol. I, pp. 81-83).
69. Para un vívido retrato suyo, cf. Stewart (1959, pp. 16-18).
70. Ridgeway (1901, vol. I, p. 88).

8. *Ascenso y caída de los fenicios, 1830-1885* (pp. 311-335)

1. Humboldt a Caroline, 29 de febrero de 1816 (Sydow, 1906-1916, vol. V, pp. 194-195; citado en Sweet, 1978-1980, vol. II, p. 208).
2. Poliakov (1974, pp. 37-46, 210-213).
3. Cf. capítulo 3, notas 113-114.
4. Disraeli (1847, Libro III, capítulo 7; Libro V, capítulo 6); Eliot (1876, Libro V, capítulo 40).
5. Poliakov (1974, p. 197).
6. Knox (1862, p. 1); citado en Poliakov (1974, p. 232).
7. Citado en Curtin (1971, p. 16); véase asimismo Curtin (1964, pp. 375-380).
8. Knox (1862, p. 194), citado en Poliakov (1974, p. 362).
9. Poliakov (1974, p. 233).
10. Carta a Gobineau de 26 de junio de 1856, citada en Boissel (1983, pp. 1.249-1.250).
11. Michelet (1831, Libro II, capítulo 3).
12. Burnouf (1872, pp. 318-319; trad. ing. 1888, pp. 190-191).
13. Poliakov (1974, p. 234). Respecto a la imagen que de blancos y amarillos tenía Gobineau, véase *supra*, capítulo 5, notas 63-65.
14. Véase Gaulmier (1983, pp. LXXII-LXXXI).
15. Citado en Poliakov (1974, p. 235). Respecto a la relación que establecía el siglo XIX entre todos aquellos que se desviaban de la norma blanco-adulto-varón, esto es: entre no-blancos, niños, locos y mujeres, cf. Gilman (1982, pp. 1-18).
16. Para un esquema general de las teorías de Gobineau, cf. Poliakov (1974, p. 234).
17. Gobineau (1983, pp. 349-363).
18. Gobineau (1983, pp. 364-478).
19. *Ibidem*, especialmente pp. 415-417.
20. Carta de 30 de julio de 1856, citada por Poliakov (1974, p. 238).
21. Sobre Barthélemy, cf. capítulo 3, nota 24; en cuanto a Bochart, cf. capítulo 3, nota 27.
22. R. L. Brown (1967, p. 57).

23. Cf. capítulo 5, nota 25.

24. Renan (1855); citado en Gaulmier (1977, p. 48). Casi toda esta cita aparece reproducida en Rashed (1980, p. 12). Véase asimismo Said (1978, p. 139). Es curioso que Renan escogiera a un griego y a un alemán como ejemplo de verdaderos filósofos europeos. Más dificultades habría tenido en caso de escoger a Locke o a Hume, que escribieron casi exclusivamente en una lengua aislante como el inglés.

25. Renan (1855); citado por Gaulmier (1977, p. 47).

26. Respecto a la idea que tenía Renan de que, al estudiar la cultura semítica, en cierto modo la estaba creando, cf. Said (1978, p. 140).

27. Renan (1855), citado en Gaulmier (1977, p. 47); véase también Faverty (1951, p. 169).

28. Cf. Faverty (1951, pp. 167-174); Said (1978, pp. 137-148).

29. Cf. capítulo 5, notas 117-120. Naturalmente, esta tesis es de Said (1978).

30. Renan (1858, p. 359). Por lo que yo sé, Renan nunca se enfrentó con el problema que esta analogía planteaba a su teoría del determinismo climático. ¡Parece bastante difícil que los ingleses hubieran podido desarrollar esas características debido a lo radiante de su sol!

31. Citado en Faverty (1951, p. 76).

32. Cf. Faverty (1951, especialmente pp. 111-161).

33. Cf. M. Arnold (1906). El gran responsable de la versión romántica de los gitanos, George Borrow, se interesó muchísimo por su lengua, y también por la de otros pueblos orientales hablantes de lenguas indoeuropeas, como por ejemplo los armenios (1851, capítulos XXVII, XLVII). La descripción que realizaba Borrow del filósofo natural gitano Jasper Petulengro (1857, capítulo IX) se hizo popularísima en la Inglaterra de las épocas victoriana y eduardiana; Cf. Borrow (1851; 1857). El culto británico del gitano-bohemio no fue admitido en Alemania. A la hora del holocausto, su lengua indoeuropea no los protegió más a ellos que a los judíos la suya germánica, esto es, el yiddish.

34. Véase Faverty (1951, p. 167).

35. Faverty (1951, pp. 162-185).

36. En cuanto al papel decisivo desempeñado por el «helenismo» de Arnold en la decadencia de Gran Bretaña a finales del siglo pasado y comienzos del actual, véase Wiener (1981, pp. 30-37).

37. M. Arnold (1869, p. 69). Nótese el uso de la palabra sajona *growth*, «desarrollo», y el dinamismo implícito en el término «movimiento». Respecto a los vínculos existentes entre helenismo y arianismo, cf. Hersey (1976).

38. Cf. capítulo 5, nota 119.

39. Russell (1895, vol. I, p. 383).

40. Más detalles sobre Schleiermacher en Inglaterra, en Shaffer (1975, especialmente pp. 85-87). Respecto a Cousin, véase Gaulmier (1978, p. 21).

41. Poliakov (1974, p. 310). En el siglo XX podemos ver una situación semejante en el paso del racismo «blando» de Kenneth Clark al racismo «duro» de su hijo.

42. Cf. Poliakov (1974, pp. 307-309); Mosse (1964, pp. 15-30); F. R. Stern (1961, pp. 35-52). Muchas de las ideas de Lagarde no eran sino desarrollos de las expuestas por Renan.

43. Hardy (1891, capítulo XXV).

44. Gladstone (1869).

45. Cf. F. M. Turner (1981, pp. 159-170); Lloyd-Jones (1982a, pp. 110-125).

46. Rawlinson (1889, p. 23).

47. M. Arnold (1906, p. 25). Tales eran las palabras con las que Ernst Curtius, contemporáneo de Arnold, se refería a la «retirada» de los semitas. Cf. capítulo 7, nota 6. Véase asimismo T. S. Eliot (1971, pp. 46-47).

48. Citado por Evans (1909, p. 94). Evans, que por entonces quería ver por todas partes, incluso en Fenicia, rasgos del pueblo minoico, de raigambre no semítica, era de la misma opinión que el ilustre anciano.

49. Michelet (1962, p. 68).

50. Michelet (1831, pp. 177-178).

51. Cf. capítulo 3, nota 27.

52. Gesenius (1815, p. 6). Efectivamente, la clasificación de las lenguas semíticas constituye un asunto muy controvertido, que ha venido a complicarse aún más hoy día con el descubrimiento

de varias lenguas más, unas más antiguas y otras más modernas. Mis ideas al respecto han sido expresadas en Bernal (1980). Nunca ha cabido la menor duda de que Gesenius identificaba el fenicio con el hebreo y no con las lenguas beréberes.

53. Gesenius (1815, p. 4); Gobineau (1983, pp. 380-381).

54. Gobineau (1983, p. 388).

55. Gobineau (1983, p. 149).

56. Gobineau (1983, p. 1.135).

57. Gobineau (1983, p. 1.141).

58. Gobineau (1983, p. 396).

59. Gobineau (1983, pp. 369-372).

60. Gobineau (1983, pp. 399-401).

61. Gobineau (1983, pp. 401-405).

62. Gobineau (1983, pp. 195, 413-417).

63. Gobineau (1983, pp. 378-379, 379, nota 2).

64. Michelet (1831, pp. 203-211). Según Polibio, Espendio era campano, esto es, procedía del sur de Italia.

65. Cf. Benedetto (1920, pp. 21-39); A. Green (1982, pp. 28-31). Para un estudio crítico de dicha fascinación, véase Said (1978, especialmente pp. 180-197). Como señala Jean Bruneau (Flaubert, 1973, vol. II, p. 1.354), «de todas las obras de Flaubert, *Salambó* es, sin duda alguna, la menos estudiada. No existe ninguna edición buena y casi no se sabe nada de su génesis». Véase asimismo la bibliografía de Bruneau al respecto.

66. Benedetto (1920, p. 39); A. Green (1982, p. 28); Starkie (1971, p. 14). Mi tesis de que el amotinamiento de las tropas mercenarias fue lo que despertó el interés de Flaubert por este tema y, una vez empezada la obra, continuó constituyendo una importante analogía moderna, no pretende en modo alguno restar crédito a los importantes paralelismos que el doctor Green ha querido ver entre *Salambó* y la Revolución francesa de 1848; cf. A. Green (1982, pp. 73-93).

67. Carta, comienzos de mayo de 1861; citada en inglés por Starkie (1971, p. 22).

68. Véase Starkie (1971, pp. 20-22).

69. Cf. Starkie (1971, pp. 58-59).

70. Cf. Benedetto (1920). Respecto al antisemitismo de esas investigaciones, dominadas por la figura de Julius Beloch, véase *infra*.

71. Coincido en esto con el profesor Lloyd-Jones. Cf. Wilamowitz-Moellendorf (1982, p. 103, nota 405).

72. Michelet, que se recrea describiendo los horrores de la guerra de los mercenarios cartagineses, describe la tercera rebelión de los esclavos romanos en un tono sumamente objetivo. Omite por completo el hecho de que, tras la victoria de Roma, más de 6.000 esclavos fueron crucificados a lo largo de la calzada que unía Roma con Capua (1831, vol. II, pp. 198-203).

73. Aunque Zola no publicó *Nana* hasta 1880, las novelas realistas en las que describe la vida y la corrupción de París empezó a escribirlas en la década de 1860.

74. Véase Starkie (1971, pp. 23-26).

75. Cf. Said (1978, pp. 182-185).

76. Esta es la conclusión a la que llegó Eissfeldt (1935). Véanse asimismo Spiegel (1967, p. 63); A. R. W. Green (1975, pp. 179-183).

77. Flaubert (1862, capítulo XIII). Por razones obvias, las numerosas ramificaciones de este asunto, pese a su importancia crucial, han sido muy poco estudiadas, pero merecen una atención muy seria y detallada que, por desgracia, no estoy en condiciones de prestarle ahora.

78. Cf. Benedetto (1920, pp. 196-215); Spiegel (1967, pp. 62-63); A. R. W. Green (1975, pp. 182-183).

79. Cf. Harden (1971, p. 95); Herm (1975, pp. 118-119). Warmington (1960, p. 164) se muestra particularmente hostil hacia Flaubert.

80. Cita de Herm (1975, p. 118). Aunque no tengo motivos para poner en duda la fiabilidad de su texto, debo confesar que no he podido cotejarlo con el original. Cf. Kunzl (1976, pp. 15-20).

81. Cf. Lohnes y Strothmann (1980, p. 563). Estos autores se plantean por principio citar fuentes alemanas siempre que les sea posible.

82. Tras la caída del Imperio alemán en 1918 y la toma del poder por Mussolini en 1922, la

identificación de este último con Roma trajo consigo que en Italia se pusiera otra vez de moda la identificación del enemigo nacional, Inglaterra, con Cartago. Cf. Cagnetta (1979, pp. 92-95).

83. Cf., por ejemplo, 1820-1824, vol. I, p. 8.
84. Movers (1840-1850, vol. II, Primera Parte, pp. 265-302).
85. Movers (1840-1850, vol. II, Primera Parte, pp. 300-303, 420).
86. Véase Astour (1967a, p. 93).
87. Gobineau (1983, vol. I, pp. 664-665).
88. Gobineau (1983, vol. I, p. 663).
89. Gobineau (1983, vol. I, p 663).
90. Gobineau (1983, vol. I, p. 367).
91. Gobineau (1983, vol. I, 662).
92. Gobineau (1983, vol. I, pp. 420-463). Respecto a las teorías de Schlegel, cf. capítulo 5, nota 20.
93. Gobineau (1983, vol. I, pp. 660-685).
94. Más dificultades tenía a la hora de explicar la figura de Ulises, compendio de la Grecia semítica, natural de la isla septentrional de Ítaca (vol. I, p. 661).
95. Véanse los artículos que escribió en este sentido, mencionados en Gaulmier (1983, p. LXX).
96. Gobineau (1983, vol. I, pp. 716-932).
97. Respecto a Bunsen, cf. capítulo 5, nota 125; para Curtius, cf. capítulo 7, notas 67-68; sobre Smith, capítulo 7, nota 47; y Rawlinson (1869, pp. 119-120).
98. Gladstone (1869, p. 129).
99. Gardner (1880, p. 97); Vermeule (1975, p. 4).
100. Dunker (trad. ing., 1883, vol. I, p. 59).
101. Holm (trad. ing., 1894, pp. 47, 101-102).
102. Respecto a Thirlwall, cf. capítulo 7, nota 29; en cuanto a Stubbings, cf. capítulo 10, nota 24.
103. Marsh (1885, p. 191).
104. Véase Friedrich (1957, pp. 59-69).
105. Winckler (1907, p. 17). Véase asimismo T. Jones (1969, pp. 1-47). Mis opiniones al respecto pueden verse en la Introducción, pp. 38-39.
106. Véase, por ejemplo, Reinach (1893, pp. 699-701). Volveremos a comentar este fenómeno más adelante.
107. Walcot (1966, pp. 1-54).

9. *La solución final del problema fenicio, 1885-1945* (pp. 336-363)

1. Tsountas y Manatt (1897, p. 326).
2. Frothingham (1891, p. 528).
3. Van Ness Myers (1895, p. 16).
4. R. Brown (1898, p. IX).
5. Reinach (1892b, p. 93); citado en Reinach (1893, p. 724).
6. Cf. la necrológica de la *Revue Archéologique*, 36 (1932) y el artículo anónimo dedicado a Reinach en la *Encyclopaedia Judaica*.
7. Reinach (1893, p. 543).
8. Reinach (1893, p. 541).
9. Reinach (1892b; 1893, pp. 541-542). Para la importancia atribuida al lituano, la lingüística histórica de Saussure y los neogramáticos, véase Pedersen (1959, pp. 64-67, 277-300).
10. Reinach (1893, pp. 561-577).
11. Reinach (1893, p. 572).
12. Reinach (1893, p. 704).
13. Reinach (1893, p. 726).
14. Beloch (1894).
15. Momigliano (1966a, p. 247).
16. Momigliano (1966a, pp. 259-260).
17. Beloch (1893, vol. I, p. 34, nota 1).

18. Lloyd-Jones (1982c, p. XX).
19. Momigliano (1966a, p. 258).
20. Cf. capítulo 6, nota 94.
21. Cf. la curiosa combinación de ambas expresiones en Beloch (1894, p. 114).
22. Beloch (1894, p. 126).
23. Beloch (1894, p. 125).
24. Beloch (1894, p. 128).
25. Beloch (1894, p. 112).
26. Como ejemplos de términos cananeos, cf. por ejemplo *byblinos*, «cordaje», relacionado con el nombre de la ciudad de Biblos; *ʾēlâh, elatē*, «remo», procedente de *ʾēlâh/ ʾēlat*, «árbol grande, palo»; *gaulos*, «recipiente, bajel», de *gullâh*, «recipiente». En mi opinión, Chantraine (1928, p. 18) se precipita al excluir la raíz indoeuropea **ku(m)bara*, «fuste, tronco» como origen etimológico de *kubern-*, «timón». No obstante, también cabría ver la influencia de la raíz semítica √kbr, «grande». Chantraine admite la posibilidad de la etimología egipcia de *baris*, pero, como es natural teniendo en cuenta la fecha por la que escribía su obra, concretamente los años veinte del presente siglo, niega la existencia de préstamos semíticos, atribuyendo la inmensa mayoría del vocabulario marino que no podía explicarse a partir del indoeuropeo a los «prehelénicos» o a un «origen mediterráneo». Respecto a las etimologías egipcias, cf. el volumen II de la presente obra.

En cuanto a las representaciones pictóricas de embarcaciones egipcias, véanse los frescos de Tera, reproducidos en *Thera and the Aegean World: Papers Presented at the Second International Scientific Congress, Santorini, Greece, August 1978* (ed. C. Doumas, Londres, 1979).

27. Cf. Bass (1967); Helm (1980, pp. 95, 223-226).
28. Beloch (1894, pp. 124-125).
29. Cf. capítulo 1, notas 58-68; Beloch (1894, p. 112).
30. Bunnens (1979, pp. 6-7).
31. Cf. Armand Bérard (1971, pp. VII-XVIII).
32. V. Bérard (1894, pp. 3-5).
33. V. Bérard (1894, pp. 7-10).
34. Kropotkin (1899, pp. 385-400).
35. V. Bérard (1902-1903; 1927-1929).
36. Heródoto, I.105.
37. Bérard (1902-1903, vol. II, pp. 207-210); Astour (1967a, p. 143). Ninguno de estos dos autores cree en la existencia de influencias egipcias significativas; por eso no indican que *Scandeia* —que carece de etimología indoeuropea— probablemente procede de la palabra egipcia *sḫmty*, nombre que designaría la doble corona de Egipto, que con el artículo *pꜣ-* delante se transcribía en griego *psent*. En mi opinión, muchos de los dobletes de Bérard —si no la mayoría— son formas egipcias y semíticas, no griegas y semíticas.
38. Petrie (1894-1905, vol. II, pp. 181-183).
39. Weigall (1923, p. 69).
40. Gardiner (1961, pp. 213-214).
41. King y Hall (1907, pp. 385-386).
42. Weigall (1923, p. 127).
43. Freud (1939).
44. Vercoutter (1953, pp. 98-122); Helck (1979, pp. 26-30).
45. Cf. Evans (1909, p. 109). En este pasaje justifica por qué debe aceptarse el relato de Septimio; véase también Gordon (1966b, p. 16).
46. Cf. capítulo 7, nota 68.
47. Cf. capítulo 8, nota 48. Respecto a la invención del término «minoico» por Evans, véase 1909 (p. 94).
48. Stobart (1911, p. 32), citado en Steinberg (1981, p. 34).
49. King y Hall (1907, p. 363).
50. Cf. Dörpfeldt (1966, pp. 366-394); E. Meyer (1928-1936, vol. II, Segunda Parte, pp. 113-122). Véase asimismo Giles (1924, p. 27).
51. Bury (1900, p. 77). Este párrafo se mantiene en la tercera edición, revisada por R. Meiggs, de 1951 (p. 77).

52. Véase, por ejemplo, Baron (1976, pp. 168-171).
53. Oren (1985, pp. 38-63).
54. *Cornell Alumni News*, 84, 9 de julio de 1981, p. 7. Agradezco al doctor Paul Hoch esta cita.
55. Childe (1926, p. 4).
56. Myres (1924, p. 3).
57. Myres (1924, pp. 21-23).
58. Myres (1924, pp. 26-27).
59. S. A. Cook (1924, p. 195).
60. S. A. Cook (1924, p. 196).
61. Frankfort (1946, pp. 3-27); un magnífico estudio de este tema en el pensamiento europeo de finales del siglo XIX y comienzos del XX puede leerse en Horton (1973, pp. 249-305).
62. S. A. Cook (1924, p. 203).
63. Este aspecto fue percibido por Barnard (1981, p. 29).
64. Nilsson (1950, p. 391).
65. Blegen y Haley (1927, pp. 141-154).
66. Blegen y Haley (1927, p. 151).
67. Laroche (1977?, p. 213).
68. Kretschmer (1924, pp. 84-106); véase asimismo Georgiev (1973, p. 244).
69. Para un estudio detallado de estos «elementos», cf. el volumen II de la presente obra.
70. Cf. capítulo 5, nota 125; capítulo 7, nota 68. En cuanto a la confusión entre fenicios y minoicos, véase Burns (1949, p. 687).
71. La bibliografía alemana que intenta demostrarlo así aparece recogida en Jensen (1969, p. 574). Véanse asimismo Waddell (1927); Graves (1948, pp. 1-124); Georgiev (1952, pp. 487-495).
72. Josefo, *Contra Apión*, I.11.
73. Cf. la nota 11 de este mismo capítulo.
74. Beloch (1894, pp. 113-114).
75. *Ilíada*, VI.168-169.
76. Carpenter (1933, pp. 8-28).
77. Para mi convicción de que el alfabeto griego se formó inicialmente a partir de un alfabeto semítico que utilizaba vocales, al menos para la transcripción de sonidos extranjeros, cf. Bernal (1987a; en prensa, 1989).
78. Carpenter (1933, p. 20).
79. Woolley (1938, p. 29).
80. Cf. Jeffery (1961, p. 10, nota 3).
81. Jeffery (1961, p. 7).
82. Véase *supra*, nota 33.
83. Bury (1900, p. 7). Cf. la nota 51 del presente capítulo.
84. Cf. capítulo 8, notas 83-85.
85. Para mis argumentos en favor de la gran influencia que habrían tenido los fenicios sobre el Egeo al menos desde el siglo X, y sobre los orígenes fenicios de la *polis* griega y de la sociedad esclavista en general, véase Bernal (1987b).
86. Carpenter (1938, p. 69).
87. Jensen (1969, p. 456).
88. Ullman (1934, p. 366).
89. Carpenter (1938, pp. 58-69).
90. Véase Parry (1971).
91. Cf. Z. S. Harris (1939, p. 61). Para los esfuerzos realizados por Albright con el fin de retrasar la fecha de la inscripción del sarcófago de Ahiram y poderla así acomodar a la datación predominante, véase Garbini (1977, pp. 81-83). Cf. asimismo Bernal (1987a; en prensa, 1988); Tur-Sinai (1950, pp. 83-84).

10. *La situación de posguerra. La vuelta al modelo ario moderado, 1945-1985* (pp. 364-397)

1. Oren (1985, pp. 173-286).
2. Véase, por ejemplo, Holm (1894, vol. I, p. 13).
3. Cf. Grumach (1968/1969); Hood (1967).
4. Para una descripción de ese desciframiento, véase Chadwick (1973a, pp. 17-27).
5. Véase Friedrich (1957, pp. 124-131).
6. Véase Chadwick (1973a, pp. 24-27).
7. Véase Georgiev (1966; 1973, pp. 243-254); Renfrew (1973, pp. 265-279). Para un resumen de mis ideas al respecto, cf. la Introducción del presente volumen, pp. 39-43.
8. Ello no significa que todos los partidarios del paradigma aislacionista hayan sido anticolonialistas, ni todos los difusionistas contrarios al colonialismo.
9. Crossland y Birchall (1973, pp. 276-278).
10. Véase Carpenter (1958; 1966). Véase asimismo Snodgrass (1971, pp. 18-23).
11. Vian (1963).
12. Bury (1951, p. 66).
13. Kantor (1947, p. 103).
14. Baramki (1961, p. 10).
15. Albright (1950; 1975).
16. Culican (1966).
17. Thomson (1949, pp. 124, 376-377); Willetts (1962, pp. 156-158).
18. Baramki (1961, pp. 11, 59); Jidejian (1969, pp. 34-37, 62).
19. Huxley (1961, especialmente pp. 36-37); y además véase *infra*, notas 64-65.
20. Stubbings (1973, vol. II, Primera Parte, pp. 627-658). Este fascículo se publicó por vez primera en 1962.
21. Stubbings (1973, pp. 631-635).
22. Vermeule (1960, p. 74), citada en Astour (1967a, p. 358).
23. Cf. Chadwick (1976); Dickinson (1977); Hammond (1967); Hooker (1976); Renfrew (1972) y Taylour (1964). La mejor formulación de este tipo de ideas aparece en Muhly (1970b, pp. 19-64). En cualquier caso, su postura siempre cambiante será estudiada más adelante. Vermeule (1964) era también partidaria de estas ideas, pero desde esa fecha ha ampliado muchísimo sus miras.
24. Stubbings (1973, p. 637). Entre los cambios introducidos en Egipto se cuentan el desarrollo de lo que, según la opinión generalizada, era una nueva lengua: el egipcio tardío; el uso generalizado por primera vez del bronce, además de la introducción del caballo, el carro, la espada, el arco compuesto y el *shadouf*.
25. Bass (1967); en cuanto a su informe preliminar, cf. 1961 (pp. 267-286).
26. Cf. Symeonoglou (1985, pp. 226-227).
27. Para un panorama general de toda esta situación, cf. R. Edwards (1979, pp. 132-133).
28. Para una bibliografía detallada de todo esto, cf. R. Edwards (1979, p. 118, notas 122-123).
29. Cf. las reseñas de la obra de Stevenson Smith realizadas por Mellink (1967, pp. 92-94) y Muhly (1970a, p. 305).
30. Véanse, por ejemplo, Akurgal (1968, p. 162); Stubbings (1975, pp. 181-182).
31. Véase Astour (1967a, pp. 350-355).
32. Cf., por ejemplo, la obra del profesor G. S. Kirk.
33. Cf. Walcot (1966); West (1971).
34. Véase Fontenrose (1959).
35. Webster (1958, p. 37).
36. Cf. Szmerenyi (1964; 1966; 1974); Mayer (1964; 1967). Un estudio más pormenorizado de estas obras en el volumen II.
37. Véase Levin (1968; 1971a; 1971b; 1973; 1977; 1978; 1979; 1984). Para sus estudios en torno a las dos familias lingüísticas, véase 1971a. Como decíamos en la Introducción (p. 74), durante los últimos años ha vuelto a resurgir con bastante fuerza la idea de la relación genética entre el afroasiático y el indoeuropeo.
38. Véase Brown (1965; 1968a; 1968b; 1969; 1971).
39. Cf. Masson (1967); para los elogios de que ha sido objeto, véase Rosenthal (1970, p. 338).

40. Ha habido, como es natural, excepciones notables; en particular destacan las obras de Umberto Cassuto (1971) y S. Spiegel (1967).

41. Véase la sección autobiográfica en Gordon (1971, pp. 144-159).

42. Cf. Cross (1968, pp. 437-460); Friedrich (1968, pp. 421-424); Bunnens (1979, pp. 43-44); Davies (1979, pp. 157-158). Para mis ideas al respecto, véase el capítulo 5, nota 168.

43. Gordon (1971, p. 157).

44. Gordon (1971, p. 158). Respecto a las últimas concesiones, cf. Chadwick (1973a, pp. 387-388).

45. Cf. Gordon (1962a; 1963a; 1968a; 1968b; 1969; 1970a; 1970b; 1975; 1980; 1981). Véase asimismo Astour (1967b, pp. 290-295). Respecto al eteocretense, véase *supra*, capítulo 1, nota 16.

46. Cf. Dahood (1981a; 1981b); Garbini (1981); Gelb (1977; 1981); Keinast (en Cagni, 1981).

47. Cf. Gordon (1971, p. 161).

48. Ello no ha impedido a los líderes *afrikaners* redescubrir las curiosas afinidades que tendrían con los antiguos hebreos, ahora que les ha parecido conveniente establecer una alianza con el moderno estado de Israel.

49. Véase Chanaiwa (1973).

50. Véase Chadwick (1973b, vol. II, Primera Parte, pp. 609-626; 1973a, pp. 595-605).

51. Véase, por ejemplo, Duhoux (1982, pp. 223-233).

52. Véase Stieglitz (1981, pp. 606-616).

53. Cf. Neiman (1965, pp. 113-115); Sasson (1966, pp. 126-138).

54. Astour (1967a, pp. XII-XVII).

55. Cf. nota 33. Poco después, Kirk (1970) trataría más o menos estos mismos temas.

56. Para las objeciones de Edwards, véase 1979 (pp. 139-161). Aunque hace varias puntualizaciones sumamente interesantes, no logra en absoluto echar por tierra las tesis de Astour.

57. Astour (1967a, pp. 357-358).

58. Muhly (1965, p. 585).

59. Muhly (1965, p. 586).

60. Respecto a sus modernos admiradores, cf. capítulo 9, nota 18.

61. Muhly (1970b, pp. 19-64).

62. Billigmeier (1976, especialmente pp. 46-73).

63. El editor era J. C. Gieben, de Amsterdam, y el título debería haber sido *Kadmos and Danaos: A Study of Near Eastern Influence on the Late Bronze Age Aegean*.

64. Levin (1971a, p. IX).

65. R. Edwards (1979, p. X).

66. R. Edwards (1979, pp. 139-161).

67. R. Edwards (1979, pp. 17-113). Para los argumentos concretos que utiliza, véase el capítulo 1, notas 52-57.

68. R. Edwards (1979, pp. 201-203).

69. R. Edwards (1979, pp. 172-173).

70. R. Edwards (1979, p. 171, nota 182).

71. Van Berchem (1967, pp. 73-109, 307-338).

72. Bunnens (1979, especialmente pp. 5-26).

73. Helm (1980, pp. 97, 126).

74. Muhly (1984, pp. 39-56).

75. Muhly (1985, pp. 177-191).

76. Tur-Sinai (1950, pp. 83-110, 159-180, 277-302); Naveh (1973, pp. 1-8). Respecto a la originalísima obra de Bundgard publicada en los años sesenta, que por desgracia no ha tenido la menor repercusión, véase Bernal (en prensa, 1988).

77. Naveh (1973, pp. 1-8).

78. Para la datación de la inscripción de Ahiram en el siglo XIII a.C., cf. Garbini (1977); Bernal (1985b; 1987 y 1988b).

79. Jeffery (1982, p. 823, nota 8).

80. Jeffery (1982, p. 832).

81. McCarter (1975, p. 126).

82. Cf., por ejemplo, Millard (1976, p. 144).

83. Cross (1979, pp. 108-111). Aunque estoy completamente de acuerdo con casi todo lo que

se dice en este espléndido texto, no me convence la opinión de Cross en lo relativo a la particular antigüedad de los alfabetos de Creta, etc.; cf. Bernal (1987b; en prensa, 1988).

84. Cross (1980, p. 17).

85. Cf. Millard y Bordreuil (1982, p. 140); Kaufman (1982), sobre cuya satisfacción por este hecho, véanse las pp. 142, 144, nota 18.

86. Véase, por ejemplo, Burzachechi (1976, pp. 82-102).

87. Stieglitz (1981, pp. 606-616).

88. Bernal (1983a; 1983b).

89. Röllig y Mansfeld (1970, pp. 265-270).

90. Evans (1909, pp. 91-100); Dussaud (1907, pp. 57-62).

91. Véase Bernal (1983a; 1983b; 1985b; 1987 y 1988b).

92. Véase Murray (1980, pp. 300-301, 80-99). En cuanto a la adopción de esas instituciones por parte de Grecia, cf. Bernal (1988a). El volumen III, 2 de la *Cambridge Ancient History*, que está a punto de aparecer, contendrá varios artículos dedicados a los fenicios. No obstante, ese volumen abarcaría los siglos VIII-VI a.C. Esta omisión de los fenicios en el volumen III, 1 supone la negación de la importancia del influjo fenicio sobre Grecia antes de 750 a.C.

93. Morenz (1969, p. 44; respecto a la lengua, cf. pp. 20, 175).

94. Morenz (1969, pp. 38, 39).

95. Morenz (1969, p. 49).

96. Morenz (1969, pp. 56-57).

97. Morenz (1969, pp. 44-48).

98. Snowden (1970).

99. James (1954).

100. James (1954, p. 158).

101. Hubo de ser el doctor James Turner quien, al cabo de varios años de investigar en este campo, me pusiera en conocimiento de su existencia.

102. Diop (1974; 1978; 1985a; 1985b). Cf. especialmente 1974, pp. XII-XVII y p. 1. Para mis ideas al respecto, véase el capítulo 5, notas 65-90.

103. Carruthers (1984, p. 34).

104. Carruthers (1984, p. 35). Cf. Dubois (1975, pp. 40-42; 1976, pp. 120-147); J. J. Franklin (1974); Noguera (1976).

105. Carruthers (1984, p. 35). Cf. Diop (1974; 1978; 1985a; 1985b); Ben Jochannan (1971); y C. Williams (1971).

106. Aparte de Morenz, hay una o dos excepciones más. Ya hemos mencionado a Billigmeier, que admite la veracidad de los mitos que hablan del origen egipcio de Dánao (cf. nota 62). Más significativos son los indicios que hay de que la profesora Vermeule empieza a tener en cuenta la posibilidad de la influencia fundamental de Egipto sobre Grecia. Cf. su alusión (1979, pp. 69-80) al parecido esencial que existe entre las creencias griegas y egipcias en torno a la muerte.

Apéndice: ¿Eran griegos los filisteos? (pp. 402-405)

1. Cf. capítulo 1, notas 17 y 18. Cf. asimismo Macalister (1914, p. 2); Mazars (1971, p. 166), citados ambos en Joffe (1980, p. 2).

2. Sandars (1978, p. 145). No entraré ahora a discutir el tema de los peinados tan vívidamente representados en los relieves egipcios, pues no indican con demasiada precisión si quienes los llevan procedían del Egeo o de Anatolia.

3. Barnett (1975, p. 373).

4. Albright (1975, p. 513).

5. Barnett (1975, pp. 363-366). Para una actitud más escéptica en este sentido, véase Astour (1967a, pp. 53-67; 1972, pp. 454-455).

6. Citado en Estrabón, XIV.4.3 (según trad. de Jones, p. 325). Astour (1972, pp. 454-455) subraya justamente la extraordinaria confusión que rodea a las migraciones de los diversos Mopsos lidios y griegos.

7. Citada en Astour (1967a, p. 11); Sandars (1978, p. 119).

8. Véase Gardiner (1947, vol. I, pp. 124-125). Para los dánaos, véase el capítulo 1, notas 106-111.
9. Astour (1972, p. 457).
10. Véase Rendsberg (1982).
11. Astour (1972, p. 458).
12. Strange (1973).
13. Lipinsky (1978, pp. 91-97); Pope (1980, pp. 170-175). Cf. asimismo *Black Athena*, volumen III.
14. Véase Astour (1967a, pp. 1-4). Para un estudio de la relación fonética entre *Muksas* y *Mps*, cf. el volumen II de la presente obra y Bernal (1988b).
15. Amós. 9, 7; Jer. 47, 4; Gén. 10, 14; con corrección textual, Ez. 25, 15-17; Sof. 2, 4-7.
16. Cf. 2 Sam. 15, 18-22; 1 Sam. 27. Respecto a las relaciones mantenidas por David con los filisteos, mis opiniones difieren totalmente de las de Strange (1973).
17. Cf. M. Dothan (1973); Muhly (1973); Popham (1965). T. Dothan (1982, pp. 291-296); Snodgrass (1971, pp. 107-109), y Helck (1979, pp. 135-146).
18. T. Dothan (1982, pp. 20-22, 291-296). Tiene a su favor el hecho de que en Grecia no hay testimonios de las «coronas de plumas» ni del cabello tieso que llevan los *prst*. Aunque tampoco hay testimonios en los Balcanes ni en la parte occidental de Anatolia. Por otra parte, los *T(t)kr* y los *Dnn*, que con toda probabilidad procedían de Grecia, seguían la misma moda. Véase Sandars (1978, p. 134).
19. Para un repaso reciente de toda la cuestión, véase Helm (1980, p. 209).
20. Neh. 13, 23-24.
21. Para *Yhd*, J. Naveh (comunicación personal, Jerusalén, junio de 1983); para *Yhw*, cf. Seltman (1933, p. 154).
22. Gardiner (1947, vol. I, p. 202).
23. Tcherikover (1976, pp. 87-114).
24. Gardiner (1947, vol. I, p. 202). A mi juicio, el nombre de Marna procede del egipcio *Mȝnw*, la misteriosa «Montaña del crepúsculo en occidente», nombre que podría aludir a Creta. El topónimo *Mnnws*, atestiguado durante el Imperio Nuevo e identificado con bastante verosimilitud, aunque no de forma concluyente, con Minos y Creta, podría derivar de este nombre. Cf. Vercoutter (1956, pp. 159-182); para más detalles al respecto, cf. el volumen II de *Black Athena*.

BIBLIOGRAFÍA

Abdel-Malek, A. (1969), *Idéologie et renaissance nationale: L'Égypte moderne*, Éditions Anthropos, París, 2.ª ed.

Abel, L. S. (1966), *Fifth Century BC Concepts of the Pelasgians*, Stanford University, Tesis de licenciatura (Filosofía y Letras).

Abou-Assaf, A., P. Bordreuil y A. R. D. Milliard (1982), *La Statue de Tell Fekheriyé et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Études Assyriologiques, Éditions recherche sur les civilisations, n.º 7, París.

Ahl, F. (1985), *Metaformations: Soundplay and Wordplay in Ovid and Other Classical Poets*, Cornell University Press, Ithaca, NY.

Akurgal, E. (1968), *The Art of Greece: Its Origins in the Mediterranean and the Near East*, Crown Publishers, Nueva York.

Albright, W. F. (1950), «Some Oriental glosses on the Homeric problem», *American Journal of Archaeology*, 54, pp. 162-167.

— (1968), *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Athlone, Londres.

— (1970), «The biblical period», en L. Finkelstein, *The Jews Their History*, Schocken, Nueva York, pp. 1-71.

— (1975), «Syria, the Philistines and Phoenicia», *Cambridge Ancient History*, 3.ª ed., vol. II, 2.ª parte: *History of the Middle East and the Aegean Region 1380-1000 BC*, pp. 507-536.

Allen, P. (1978), *The Cambridge Apostles: The Early Years*, Cambridge University Press.

Allen, T. G. (1974), *The Book of the Dead or Going Forth by Day* (trad.), Oriental Institute, Chicago.

Annan, N. (1955), «The intellectual aristocracy», en J. H. Plumb, ed., *Studies in Social History: A Tribute to G. M. Trevelyan*, Longman, Londres, pp. 243-287.

Apolodoro de Atenas (1921), *The Library*, trad. J. G. Frazer, Loeb, Cambridge, Mass., 2 vols. (hay trad. cast.: *Biblioteca*, Gredos, Madrid, 1985).

Appleton, W. W. (1951), *A Cycle in Cathay, The Chinese Vogue in England in the 17th and 18th Centuries*, Columbia University Press, Nueva York.

Arbeitman, Y., y A. R. Bomhard, eds. (1981), *Bono Homini Donum: Essays in Historical Linguistics, in Memory of J. Alexander Kerns*, John Benjamin, Amsterdam, 2 vols.

Arbeitman, Y., y G. Rendsburg (1981), «Adana revisited: 30 years later», *Archiv Orientální*, 49, pp. 145-157.

Aristóteles, *De Caelo*.

— *Metaphysica* (hay trad. cast.: *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1990^2).

— *Meteriologica*.

— (1962), *Politics*, trad. T. A. Sinclair, Penguin, Londres (hay trad. cast.: *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989).
Arnold, M. (1869), *Culture and Anarchy*, Smith Elder, Londres.
— (1983), *Literature and Dogma*, Smith Elder, Londres.
— (1906), *The Scholar Gypsy and Thyrsis*, Macmillan, Londres. Véase F. W. E. Russell.
Arnold, T. (1845), *Introductory Lectures on Modern History*, Nueva York.
— (1864), *A French Eton*, Londres.
Arriano (1929), *Anabasis of Alexander*, E. Iliff, trad. Robson, Putnam, Nueva York (hay trad. cast.: *Anábasis de Alejandro Magno*, Gredos, Madrid, 1982).
Astour, M. C. (1967a), *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Brill, Leiden.
— (1967b), «The problem of Semitic in Ancient Crete», *Journal of the American Oriental Society*, 87, pp. 290-295.
— (1972), «Some recent works on Ancient Syria and the Sea People», *Journal of the American Oriental Society*, 92.3, pp. 447-459.
Auguis, P. R. (1822), Introducción, en vol. 7 (pp. 1-26) a Dupuis, *Origine de tous les cultes, ou la religion universelle*, París, 12 vols.
Badolle, M. (1926), *L'Abbé Jean-Jacques Barthélemy (1716-1795) et l'Hellénisme en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Presses Universitaires de France, París.
Baines, J. (1982), «Interpreting *Sinuhe*», *Journal of Egyptian Archaeology*, 68, pp. 31-44.
Baker, J. R. (1974), *Race*, Oxford University Press, Londres.
Baldwin Smith, E. (1918), *Early Christian Iconography and the School of Provence*, University Press, Princeton.
Banier, A. (1739), *The Mythology of the Ancients Explained*, A. Millar, Londres.
Baramki, D. (1961), *Phoenicia and the Phoenicians*, Khayats, Beirut.
Barnard, K. (1981), *The Paradigm of Race and Early Greek History*, ponencia para un curso universitario, Government 352, Cornell.
Barnett, R. D. (1956), «Ancient Oriental influence on Archaic Greece», en *The Aegean and the Near-East, Studies Presented to Hetty Goldman*, ed. S. Weinberg, Augustin, Locust Valley, NY, pp. 212-238.
— (1960), «Some contacts between Greek and Oriental religions», en *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, ed. O. Eissfeldt, Presses Universitaires de France, París, pp. 143-153.
— (1975), «The Sea Peoples», *Cambridge Ancient History*, 3.ª ed., vol. II, 2.ª parte, pp. 359-378.
Baron, S. W. (1952), *A Social and Religious History of the Jews*, Columbia University Press, Nueva York, vols. 1-2.
— (1976), *The Russian Jew under Tsars and Soviets*, 2.ª ed. ampliada, Nueva York.
Barthélemy, J.-J. (1750), «Réflexions sur quelques monuments et sur les alphabets qui en résultent», *Recueils des Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, 30, pp. 302-456.
— (1763), «Réflexions générales sur les rapports des langues égyptienne, phénicienne et grecque», *Recueils des Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, 32, pp. 212-233.
— (1789), *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce vers le milieu du IVe siècle avant l'ère vulgaire* (1788), París.
Bass, G. (1961), «Cape Gelidonya Wreck: preliminary report», *American Journal of Archaeology*, 65, pp. 267-286.
— (1967), «Cape Gelidonya: a Bronze Age shipwreck», *Transactions of the American Philosophical Society*, 57, 8.ª parte.
Baumgarten, A. J. (1981), *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary*, Brill, Leiden.

Beck, R. (1984), «Mithraism since Franz Cumont», en H. Temporini y W. Haase, eds. (1972-), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung,* 21 vols., Berlín/Nueva York, vol. 17.4: *Religion: (Heidentum: römische Götterkulte, orientalische Kulte in der römischen Welt [Forts.]),* ed. W. Haase, pp. 2.003-2.112.
Beckarath, J. von (1980), *Kalender,* en Helck y Otto, cols. 297-299.
Beddaride, M. (1845), *De l'Ordre Maçonique de Misraim,* París.
Beer, A., y P. Beer (1975), *Kepler Four Hundred Years: Proceedings of Conferences Held in Honour of Johannes Kepler,* Pergamon, Oxford.
Beloch, J. (1893), *Griechische Geschichte,* Estrasburgo.
— (1894), «Die Phoeniker am aegäischen Meer», *Rheinisches Museum,* 49, pp. 111-132.
Benedetto, L. F. (1920), *Le Origini di «Salammbô»,* Istituto di Studi Superiori Pratici in Firenzi Sezione di filologia e filosofia, Florencia.
Ben Jochannan, Y. (1971), *Black Man of the Nile, Africa, Africa the Mother of Civilization,* Alkebu Lan Books, Nueva York.
Bentley, R. (1693), *A Confutation of Atheism from the Structure and Origin of Humane Bodies,* Londres.
Benz, F. L. (1972), *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions,* Biblical Institute, Roma.
Bérard, A. (1971), Prefacio, en V. Bérard, *Les Navigations d'Ulysse,* Librairie Armand Colin, París, 3 vols.
Bérard, J. (1951), «Philistines et préhellènes», *Revue Archéologique,* serie 6, pp. 129-142.
— (1952), «Les hyksos et la légende d'io: Recherches sur la période pré-mycenienne», *Syria,* 29, pp. 1-43.
Bérard, V. (1894), *De l'origine des cultes arcadiens: Essai de méthode en mythologie grecque,* Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, París.
— (1902-1903), *Les Phéniciens et l'Odysée,* Librairie Armand Colin, París, 2 vols.
— (1927-1929), *Les Navigations d'Ulysse,* Librairie Armand Colin, París.
Berlin, I. (1976), *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas,* Hogarth, Londres.
Bernal, M. (1980), «Speculations on the disintegration of Afroasiatic», ponencia presentada en la 8.ª conferencia de la North American Conference of Afroasiatic Linguistics, San Francisco, abril, y en la 1.ª Conferencia Internacional de Estudios Somalíes, Mogadiscio, julio.
— (1983a) «On the westward transmission of the Canaanite alphabet before 1500 BC», ponencia presentada en la American Oriental Society, Baltimore (abril).
— (1983b), «On the westward transmission of the Semitic alphabet before 1500 BC», ponencia leída en la Universidad Hebrea, Jerusalén (junio).
— (1985a), «Black Athena: the African and Levantine roots of Greece», *African Presence in Early Europe, Journal of African Civilizations,* 7, 5, pp. 66-82.
— (1985b), reseña de *Sign, Symbol, Script: An Exhibition on the Origins of the Alphabet,* en *Journal of the American Oriental Society,* 105, 4, pp. 736-737.
— (1986), «Black Athena denied: the tyranny of Germany over Greece», *Comparative Criticism,* 8, pp. 3-69.
— (1987), «On the transmission of the alphabet to the Aegean before 1400 BC», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* 267, pp. 1-19.
— (1989a), «First land then sea: thoughts about the social formation of the Mediterranean and Greece», en E. Genovese y L. Hochberg, eds., *Geography in Historical Perspective,* Blackwell, Oxford.
— (1989b), *Cadmean Letters: The Westward Diffusion of The Semitic Alphabet Before 1400 BC,* Eisenbrauns, Winona Lake.

Bernier, F. (1684), *Nouvelle Division de la terre par les différentes espèces ou races qui l'habitent,* París.

Beth, K. (1916), «El und Neter», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 36, pp. 129-186.

Beuchot, A., «Jean Terrasson, 1852-77», *Biographie Universelle: Ancienne et Moderne*, París, vol. 41, pp. 169-171.

Bezzenberger, A. (1883), «Aus einem briefe des herrn dr. Adolf Erman», *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, 7, p. 96.

Bietak, M. (1979), *Avaris and Piramesse: Archaeological Exploration in the Eastern Nile Delta. Proceedings of the British Academy*, 65, Londres.

Bill, E. G. W. (1973), *University Reform in Nineteenth Century Oxford: A Study of Henry Halford Vaughan*, Clarendon, Oxford.

Billigmeier, J. C. (1976), *Kadmos and the Possibility of a Semitic Presence in Helladic Greece*, University of California, Santa Barbara, tesis.

Black, H. D. (1974), «Welcome to the centenary commemoration», en Elkin y Macintosh, eds., *Grafton Elliot Smith,* Sydney University Press, pp. 3-7.

Blackall, E. (1958), *The Emergence of German as a Literary Language, 1700-1775*, Cambridge University Press.

Blackwell, T. (1735), *Enquiry into the Life and Writings of Homer*, Londres.

Blanco, A. G. (1984), «Hermeticism: bibliographical approach», en H. Temporini y W. Haase, eds. (1972-), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuren Forschung*, 21 vols., Berlín/Nueva York, vol. 17, 4: *Religion: (Heidentum: römische Götterkulte, orientalische Kulte in der römischen Welt [Forts.])*, ed. W. Haase, pp. 2.240-2.281.

Blavatsky, H. P. (1930), *The Secret Doctrine...*, The Theosophy Co., Los Ángeles (hay trad. cast.: *La doctrina secreta*, Sirio, Málaga, 6 vols.).

— (1931), *Isis Unveiled...*, The Theosophy Co., Los Ángeles (hay trad. cast.: *Isis sin velo*, Sirio, Málaga, 1988, 4 vols.).

Blegen, C. W., y J. Haley (1927), «The coming of the Greeks: the geographical distribution of prehistoric remains in Greece», *American Journal of Archaeology*, 32, pp. 141-152.

Bloch, M. (1924), *Les Rois Thaumaturges: Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Estrasburgo y París.

Bloomfield, M. W. (1952), *The Seven Deadly Sins*, Michigan State University Press, East Lansing.

Blue, G. (1984), *Western Perceptions of China in Historical Perspective*, Conferencia en la Escuela de Verano de China. Selwyn College, Cambridge.

Blumenbach, J. F. (1795), *De Generis Humani Varietate Nativa*, Gotinga, 3.ª ed.

— (1865), *Anthropological Treatises of Johann Friedrich Blumenbach*, ed. y trad. T. Bendyshe, Londres.

Blunt, A. (1940), *Artistic Theory in Italy: 1450-1600*, Clarendon, Oxford (hay trad. cast.: *Teoría de las artes en Italia, 1450-1600*, Cátedra, Madrid, 1987[5]).

Boardman, J. (1964), *The Greeks Overseas: The Archaeology of Their Early Colonies and Trade*, Penguin, Londres (hay trad. cast.: *Griegos en ultramar: comercio y expansión colonial antes de la era cristiana*, Alianza, Madrid, 1986[3]).

Boas, G. (1950), trad., *The Hieroglyphics of Horapollo*, Pantheon, Nueva York.

Bochart, S. (1646), *Geographia Sacrae Pars Prior: Phaleg seu de Dispersione Gentium et Terrarum Divisione Facta in Aedificatione Turris Babel etc. Pars Altera: Chanaan, seu de Coloniis et Sermone Phoenicum*, Munich.

Bodin, J. (1945), *Method for the Easy Comprehension of History*, trad. B. Reynolds, Columbia University Press, Nueva York.
Boissel, J. (1983), «Notices, notes et variantes», en Gobineau, *Oeuvres*, vol. I, pp. 1.177-1.471.
Bolgar, R. R. (1979), «Classical influences in the social, political and educational thought of Thomas and Matthew Arnold», en Bolgar, ed., *Classical Influences on Western Thought AD 1650-1870: Proceedings of an International Conference held at King's College, Cambridge, March 1977*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 327-338.
— (1981), «The Greek legacy», en Finley, pp. 429-472.
Bollack, M., y H. Wismann (1983), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert, II: Philologie et herméneutique au XIXe siècle*, Vandenhoek und Ruprecht, Gotinga.
Bomhard, A. (1976), «The placing of the Anatolian languages», *Orbis*, 25, 2, pp. 199-239.
— (1984), *Toward Proto-Nostratic: A New Approach to the Comparison of Indo-European and Afroasiatic*, John Benjamin, Amsterdam.
Boon, J. (1978), «An endogamy of poets and vice versa; exotic ideas in Romanticism and Structuralism», *Studies in Romanticism*, 18, pp. 333-361.
Bopp, F. (1833), *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauschen, Gothischen und Deutschen*, Berlín (hay trad. ing. de E. B. Eastwick, *A Comparative Grammar of the Sanskrit, Zend, Greek, Latin, Lithuanian, Gothic, German and Slavonic Languages*, Londres, 1845-1850, 3 vols.).
Bordreuil, P. (1982), véase Abou-Assaf.
Borrow, G. (1843), *The Bible in Spain*, John Murray, Londres (hay trad. cast.: *La Biblia en España*, Alianza, Madrid, 1987[3]).
— (1851), *Lavengro*, John Murray, Londres.
— (1857), *Romany Rye*, John Murray, Londres.
Borsi, F., *et al.* (1985), *Fortuna degli etruschi*, Electa, Milán.
Boylan, P. (1922), *Thoth the Hermes of Egypt: A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*, Oxford University Press, Londres.
Bracken, H. (1973), «Essence, accident and race», *Hermathena*, 116, pp. 91-96.
— (1978), «Philosophy and racism», *Philosophia*, 8, pp. 241-260.
Brady, T. H. (1935), «The reception of Egyptian cults by the Greeks (330-300 BC)», *The University of Missouri Studies*, 10, p. 1.
Braun, L. (1973), *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Ophrys, París.
Braun, T. F. R. G. (1982), «The Greeks in the Near East», *Cambridge Ancient History*, 2.ª ed., vol. 3, 3.ª parte: *The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries BC*, pp. 1-31.
Breasted, J. H. (1901), «The philosophy of a Memphite priest», *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 39, pp. 39-54.
— (1912), *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, Scribner, Chicago.
Bridenthal, R. (1970), *Barthold George Niebuhr, historian of Rome: A Study in Methodology*, Columbia University, tesis.
Brodie, F. M. (1945), *No Man Knows My History: The Life of Joseph Smith the Mormon Prophet*, Knopf, Nueva York.
Brookfield, F. (1907), *The Cambridge Apostles*, Scribner, Nueva York.
Brosses, C. de (1760), *Du Culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, París.
Brown, J. P. (1965), «Kothar, Kinyras and Kytheria», *Journal of Semitic Studies*, 10, pp. 197-219.

— (1968a), «Literary contexts of the common Hebrew Greek vocabulary», *Journal of Semitic Studies*, 13, pp. 163-191.

— (1968b), «Cosmological myth and the Tuna of Gibraltar», *Transactions of the American Philological Association*, 99, pp. 37-62.

— (1969), «The Mediterranean vocabulary of the vine», *Vetus Testamentum*, 19, pp. 146-170.

— (1971), «Peace symbolism in ancient military vocabulary», *Vetus Testamentum*, 21, pp. 1-23.

— (1979-1980), «The sacrificial cult and its critique in Greek and Hebrew», 1.ª parte: *Journal of Semitic Studies*, 24, pp. 159-174; 2.ª parte: *Journal of Semitic Studies*, 25, pp. 1-21.

Brown, R. (1898), *Semitic Influences in Hellenic Mythology*, Williams and Norgate, Londres.

Brown, R. L. (1967), *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, Mouton, La Haya y París.

Bruce, J. (1795), *Travels to Discover the Sources of the Nile, In the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773*, G. G. and J. Robinson, Londres, 5 vols.

Brugsch, H. (1879-1880), *Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte*, Leipzig.

— (1891), *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, Leipzig.

Brunner, H. (1957), «New aspects of Ancient Egypt», *Universitas*, I, 3, pp. 267-279.

Brunner-Traut, E. (1971), «The origin of the concept of the immortality of the soul in Ancient Egypt», *Universitas*, 14, 1, pp. 47-56.

Bryant, J. (1774), *A New System or an Analysis of Ancient Mythology*, Londres, 3 vols.

Buck, R. J. (1979), *A History of Boiotia*, University of Alberta Press, Edmonton.

Budge, W. (1904), *The Gods of the Egyptians: or Studies in Ancient Mythology*, Methuen, Londres, 2 vols.

Bullough, G. (1931), *Philosophical Poems of Herny More, Comprising Psychozoia and Minor Poems*, Manchester University Press.

Bunnens, G. (1979), *L'expansion phénicienne en Méditerranée: essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*, Institut historique belge de Rome, Bruselas y Roma.

Bunsen, C. (1848-1860), *Egypt's Place in Universal History*, trad. C. H. Cotrell, Longman, Londres, 5 vols.

— (1852), *The Life and Letters of Barthold George Niebuhr, with Essays on his Character and Influence*, Londres, 2 vols.

— (1859), *The Life and Letters of Barthold George Niebuhr*, Nueva York.

— (1868), *Statement of a Plan of Intellectual Labour Laid Before Niebuhr, at Berlin, January of 1816*, trad. F. Bunsen, vol. 1, pp. 85-90.

— (1868-1870), *God in History, or the Progress of Man's Faith in the Moral Order of the World*, trad. S. Winckworth, Longman, Londres, 3 vols.

Bunsen, F. (1868), *A Memoir of Baron Bunsen ... Drawn chiefly from family papers by his widow Frances Baroness Bunsen*, Longman, Londres, 2 vols.

Burnouf, E. (1872), «La science des religions», París (trad. ing. de J. Liebe, *The Science of Religion*, Londres, 1888).

Burn, A. R. (1949), «Phoenicians», *Oxford Classical Dictionary*, pp. 686-688.

Burton, A. (1972), *Diodorus Siculus, Book I: a Commentary*, Brill, Leiden.

Bury, J. B. (1900), *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*, Macmillan, Londres.

— (1951), *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*, 3.ª ed. rev. por R. Meiggs, Macmillan, Londres.

Burzachechi, C. (1976), «L'adozione dell'alfabeto nel mondo greco», *Parola del Passato*, 31, pp. 82-102.

Butler, E. M. (1935), *The Tyranny of Greece over Germany. A Study on the Influence Exercised by Greek Art and Poetry over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge University Press.

Butler, M. (1981), *Romantics Rebels and Reactionaries: English Literature and its Background, 1760-1830*, Oxford University Press.

Butterfield, H. (1955), *Man and His Past: the Study of Historical Scholarship*, Cambridge University Press.

— (1981), *The Origins of History*, ed. A. Watson, Basic Books, Nueva York.

Cagnetta, A. (1979), *Antichisti e impero fascista*, Dedalo, Bari.

Cagni, L., ed. (1981), *La lingua di Ebla: Atti del convegno internationale (Napoli, 21-23 aprile 1980)*, Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, 14, Nápoles.

Canfora, L. (1980), *Ideologie del Classicismo*, Einaudi, Turín.

Capart, J. (1942), «Egyptian art», en Glanville, *Legacy of Egypt*, Clarendon, Oxford, pp. 80-119.

Carpenter, R. (1933), «The antiquity of the Greek alphabet», *American Journal of Archaeology*, 37, pp. 8-29.

— (1938), «The Greek alphabet again», *American Journal of Archaeology*, 42, pp. 58-69.

— (1958), «Phoenicians in the west», *American Journal of Archaeology*, 62, pp. 35-53.

— (1966), *Discontinuity in Greek Civilization*, Cambridge.

Carruthers, J. (1984), *Essays in Ancient Egyptian Studies*, Los Ángeles.

Cartledge, P. (1979), *Sparta and Lakonia: A Regional History 1300-362 BC*, Routledge & Kegan Paul, Londres.

Cassirer, E. (1970), *The Platonic Renaissance in England*, trad. J. P. Pettegrove, Gordian Press, Nueva York.

Cassuto, U. (1971), *The Goddess Anath: Canaanite Epics of the Patriarchal Age*, trad. I. Abraham, Magness, Jerusalén.

Cattaui, R. y G. (1950), *Mohamed-Aly en Europe*, Geuthner, París.

Černy, J. (1952), *Egyptian Religion*, Hutchinson, Londres.

Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Aguilar, Madrid, 1970.

—, *Tusculanae Disputationes*.

Clark, W. M. (1954), *Christoph-Martin Wieland and the Legacy of Greece: Aspects of his Relationship to Greek Culture*, Columbia University, tesis doctoral.

Clemente de Alejandría, *Stromata*.

—, *Protrepticus*.

Coleridge, S. T., véase Griggs, E. L.

Colie, R. L. (1957), *Light and Enlightenment: A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge University Press.

Combes-Dounous (1809), *Essai Historique sur Platon, et coup d'œil rapide sur l'histoire du Platonisme depuis Platon jusqu'à nous*, París.

Comte, A. (1830-1842), *Cours de philosophie positive*, Bachelier, París, 6 vols. (hay trad. cast.: *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, Madrid, 1988[4]).

Conan-Doyle, A. (1968), *The Adventure of the Devil's Foot*, en *The Annotated Sherlock Holmes*, Murray, Londres, 2 vols., pp. 508-526 (hay trad. cast. en *Doyle: obras completas*, Orbis, Barcelona, 1987[2]).

Conway, R. S. (1937), «William Ridgeway», en *Dictionary of National Biography: Twentieth Century, 1922-1930*, Oxford University Press, pp. 720-722.

Cook, A. B. (1914-1940), *Zeus: A Study in Ancient Religion*, Cambridge University Press, 3 vols. en 5 partes.

Cook, R. M. (1937), «Amasis and the Greeks in Egypt», *Journal of Hellenic Studies*, 57, pp. 227-237.

Cook, S. A. (1924), «The Semites», *Cambridge Ancient History*, vol. 1, pp. 181-237.

Cordier, H. (1898), «Les études chinoises: 1895-1898», supl. a *T'oung-Pao*, 9, pp. 44-51.

— (1899), «Deux voyageurs dans l'Extrême Orient au XV^e et au XVI^e siècles: essai bibliographique. Nicolò de Conti-Lodovico de Varthema», *T'oung-Pao*, 10, pp. 380-404.

— (1904-1924), *Bibliotheca Sinica: dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire Chinois*, Libraire Orientale et Américaine, París, 2.ª ed., 5 vols.

Corpus Hermeticum (1945-1954), texto establecido por A. D. Nock, trad. fr. de A.-J. Festugière, París, 4 vols.

Cory, I. P. (1832), *Sanchunation, Ancient Fragments of the Phoenician, Chaldaean, Egyptian, Tyrian, Carthaginian, Indian, Persian and Other writers, With an Introductory Dissertation and an Inquiry into the Philosophy and Trinity of the Ancients*, Londres.

Cousin, V. (1841), *Cours de l'histoire de la philosophie: Introduction à l'histoire de la philosophie*, París.

Cowan, M. (1963), *An Anthology of the Writings of Wilhelm von Humboldt: Humanist Without Portfolio*, Wayne State University Press, Detroit.

Cramer, M. (1955), *Das altägyptische Lebenszeichen (Ankh) im christlichen (koptischen) Ägypten*, Harrasowitz, Wiesbaden.

Creutzer, F. (1810-1812), *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, Leipzig/Darmstadt, 4 vols.

Croce, B. (1947), *Bibliographica Vichiana*, Atti dell'Accademia Pontaniana, Nápoles, 2 vols.

Crombie, A. C., ed. (1963), *Scientific Change: Historical Studies in the Intellectual, Social and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, from Antiquity to the Present: Symposium on the History of Science Held at the University of Oxford, 9-15 July 1961*, Heinemann, Londres.

Cromey, R. D. (1978), «Attic Παιανια and Παιονιδαι», *Glotta*, 56, pp. 62-69.

Cross, F. M. (1968), «The Phoenician inscription from Brazil. A nineteenth century forgery», *Orientalia*, 37, pp. 437-460.

— (1974), «Leaves from an epigraphist's notebook», *The Catholic Biblical Quarterly*, 36, pp. 490-493.

— (1979), «The early alphabetic scripts», en Cross, ed., *Symposia, Celebrating the Seventy-Fifth Anniversary of the American Schools of Oriental Research (1900-1975)*, Cambridge, Mass., pp. 97-123.

— (1980), «Newly found inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician scripts», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 238, pp. 1-21.

Crossland, R. A., y C. Birchall (1973), *Bronze Age Migrations in the Aegean: Archaeological and Linguistic Problems of Greek Prehistory*, Duckworth, Londres.

Crum, W. (1939), *A Coptic Dictionary*, Clarendon, Oxford.

Cudworth, R. (1743), *The True Intellectual System of the Universe* (1676), 2.ª ed., Londres.

Culican, W. (1966), *The First Merchant Venturers: The Ancient Levant in History and Commerce*, Thames & Hudson, Londres.

Cumont, F. (1929), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 3.ª ed., Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation, París.

— (1937), *L'Égypte des Astrologues*, Fondation Égyptologique de La Reine Elizabeth, Bruselas.

Curl, J. S. (1982), *The Egyptian Revival, An Introductory Study of a Recurring Theme in the History of Taste*, Allen & Unwin, Londres.

Curtin, P. (1964), *The Image of Africa: British Ideals and Action, 1780-1850*, Wisconsin University Press, Madison.
— (1971), *Imperialism: the Documentary History of Western Civilization*, Harper & Row, Nueva York.
Curtius, E. (1857-1867), *Griechische Geschichte*, Berlín, 4 vols. (trad. ing. de A. W. Ward, *History of Greece*, Nueva York, 5 vols., 1886).
Cuvier, G. (1817), *Le règne animal distribué d'après son organisation*, París (trad. ing. de M. Mac Murtrie, *The Animal Kingdom*, Nueva York, 4 vols., 1831).
Chadwick, J. (1973a), *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge University Press, 2.ª ed.
— (1973b), «The Linear B tablets as historical documents», *Cambridge Ancient History*, 3.ª ed., vol. 2, 1.ª parte: *The Middle East and the Aegean Region, c. 1800-1380 BC*, pp. 609-626.
— (1976), *The Mycenaean World*, Cambridge University Press, Londres (hay trad. cast.: *El mundo micénico*, Alianza, Madrid, 1987[5]).
Chailley, J. (1971), *The Magic Flute, Masonic Opera*, trad. H. Weinstock, Knopf, Nueva York.
Champollion, J. F. (1814), *L'Égypte sous les Pharaons: ou recherches sur la géographie, la religion, la langue, les écritures et l'histoire de l'Égypte avant l'invasion de Cambyse*, Grenoble.
— (1909), véase Hartleben, H.
Chanaiwa, D. (1973), *The Zimbabwe Controversy: A Case of Colonial Historiography*, Program of Eastern African Studies, Syracuse, N.Y.
Chandler, R. (1769), *Ionian Antiquities, Published with Permission with the Society of Dilletanti*, Londres.
Chang, K. C. (1980), *Shang Civilization*, Yale University Press, New Haven.
Chantraine, P. (1928), «Sur le vocabulaire maritime des grecs», en *Étrennes de linguistique: offertes par quelques amis à Émile Benveniste*, Geuthner, París, pp. 1-25.
— (1968-1975), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, París, 4 vols.
Charles-Roux, F. (1929), «Le projet français de conquête de l'Égypte sous le règne de Louis XVI», *Mémoires de l'Institut d'Égypte*, 14, pp. 1-85.
— (1937), *Bonaparte Governor of Egypt*, trad. E. W. Dickes, Methuen, Londres.
Chaudhuri, N. C. (1974), *Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Right Honourable Max Müller PC*, Chatto & Windus, Londres.
Child, F. J. (1882-1898), *The English and Scottish Popular Ballads*, Boston, 5 vols.
Childe, G. F. (1926), *The Aryans*, Kegan Paul, Londres.
Dacier, A. Le F. (1714), *Des Causes de la Corruption du goût*, París.
Dahood, M. (1981a), «The linguistic classification of Eblaite», en Cagni, pp. 177-189.
— (1981b), «Afterward: Ebla, Ugarit and the Bible», en Pettinato, *The Archives of Ebla*, pp. 271-321.
Daniélou, J. (1964), *Primitive Christian Symbols*, trad. D. Attwater, Helicon, Baltimore.
Dart, R. A. (1974), «Sir Grafton Elliot Smith and the evolution of man», *Grafton Elliot Smith: The Man and his Work*, Sydney University Press, pp. 25-38.
Davies, N. (1979), *Voyagers to the New World*, Macmillan, Londres.
Davis, W. M. (1979), «Plato on Egyptian art», *Journal of Egyptian Archaeology*, 66, pp. 121-127.
Dawson, R. (1967), *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*, Oxford University Press, Londres.
Delatte, A. (1922), *La vie de Pythagore de Diògene Laerce*, Académie Royale de Belgique, Classe de Lettres etc., Bruselas.

Delia, R. (1980), *A Study in the Reign of Senwosret III*, Columbia University, tesis doctoral.

Derchain, M.-T. y P. (1975), «Noch einmal "Hermes Trismegistos"», *Göttinger Miszellen*, 15, pp. 7-10.

Derchain, P. (1962), «L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le "Corpus Hermeticum"», *Revue de l'Histoire des Religions*, pp. 175-198.

— (1980), «Kosmogonie», en Helck y Otto, cols. 747-756.

Des Places, E. (1964), «Les *Mystères d'Égypte* et les *Oracles Chaldaïques*», *Oikumene*, pp. 455-460.

— (1975), «La religion de Jamblique», *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 21, pp. 69-94.

— (1984), «Les oracles Chaldaïques», en H. Temporini y W. Haase, eds. (1972-), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuren Forschung*, 21 vols., Berlín/Nueva York, vol. 17, 4: *Religion: (Heidentum: römische Götterkulte, orientalische Kulte in der römischen Welt [Forts.])*, ed. W. Haase, pp. 2.300-2.335.

Devisse, J. (1979), *L'image du noir: dans l'art occidental 2. Des premiers siècles chrétiens aux grands découverts*, 1.ª parte: *De la menace démoniaque à l'incarnation de la sainteté*; 2.ª parte: *Les Africains dans l'ordonnance chrétienne du monde (XIVe-XVIe siècle)*, Fondation de la menil, Lausana.

Dickinson, O. T. P. K. (1977), *The Origins of Mycenaean Civilization*, Studies in Mediterranean Archaeology, n.º 49, Gotemburgo.

Dieckmann, L. (1970), *Hieroglyphics: The History of a Literary Symbol*, Washington University Press, St. Louis.

Dimakis, J. (1968), *La guerre de l'indépendance grecque vue par la presse française (période 1821-1824): contribution à l'étude de l'opinion publique et du mouvement philhellénique en France*, Tesalónica.

Diodoro Sículo (1933-1967), *The Library of History*, 12 vols., trad. C. H. Oldfather, Cambridge, Mass. (vols. 11 y 12 trad. F. R. Walton y R. M. Geer).

Diógenes Laercio (1925), *Lives of Eminent Philosophers*, trad. R. D. Hicks, Cambridge, Mass., 2 vols. (hay trad. cast.: *Vidas de los más ilustres filósofos*, Orbis, Barcelona, 1985, 2 vols.).

Diop, C. A. (1974), *The African Origin of Civilization: Myth or Reality?*, trad. M. Cook, L. Hill, Westport, Conn.

— (1978), *The Cultural Unity of Black Africa*, Chicago.

— (1985a), «Africa: cradle of humanity», *Nile Valley Civilizations*, pp. 23-28.

— (1985b), «Africa's contribution to world civilization: the exact sciences», *Nile Valley Civilizations*, pp. 69-83.

Disraeli, B. I. (1847), *Tancred; or the New Crusade*, Tauschnitz, Leipzig.

Dods, M., y T. Smith, trads. (1867), *Tatian, Theophilus and the Clementine Recognition*, vol. 3: *The Ante-Nicene Christian Library*, Edimburgo, pp. 1-39, esp. 35-36.

Dolgopolskii, A. B. (1973), *Sravitelno-istoricheskaya fonetika kushchitskikh yazykov*, Nauka, Moscú.

Donaldson, J. W. (1858), Introducción en Müller, *A History of the Literature of Ancient Greece*, 3 vols., Londres, vol. 1, pp. I-XXXIX.

Doresse, J. (1960), *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, Hollis & Carter, Londres.

Dörpfeldt, W. (1966), *Alt-Olympia: Untersuchungen und Ausgrabungen zur Geschichte des ältesten Heiligtums von Olympia und der älteren griechischen Kunst*, 1935, Zeller, Osnabrück, reimp.

Dothan, M. (1973), «Philistine material culture and its Mycenaean affinities», en Karageorghis, ed., *The Mycenaeans in the East Mediterranean*, Nicosia.

Dothan, T. (1982), *The Philistines and their Material Culture*, Yale University Press, Jerusalén y New Haven.
Doumas, C. (1979), *Thera and the Aegean World: Papers Presented at the Second International Scientific Congress, Santorini, Greece, August 1978,* Londres.
Dow, S. (1937), «The Egyptian cults in Athens», *Harvard Theological Review*, 30, 4, pp. 183-232.
Drioton, E. (1948), «Le monothéisme de l'ancienne Égypte», *Cahiers d'histoire égyptienne*, 1, pp. 149-168.
— (1948a), Prefacio, en Lauer, *Le Problème des Pyramides d'Égypte*.
Drioton, E., y J. Vandier (1946), *L'Égypte*, Introduction aux études historiques, Clio, París.
Dubois, W. E. B. (1975), *The Negro*, Kraus-Thompson Organization, Nueva York.
— (1976), *The World and Africa*, Kraus-Thompson Organization, Nueva York.
Duff, W. (1767), *An Essay on Original Genius: and its various Modes of Exertion in Philosophy and the Fine Arts, Particularly in Poetry*, Londres.
Duhoux, Y. (1982), *L'Étéocrétois: Les textes, la langue*, J. C. Gieben, Amsterdam.
Duke, T. T. (1965), reseña, *The Classical Journal*, 61, 3, pp. 131-136 (p. 133).
Dumas, F. (1976), *Le Tombeau de Childéric*, Le Cabinet, París.
Dunand, F. (1973), *Le culte d'isis dans le bassin de la Méditerranée*, 3 vols., vol. II: *Le culte d'isis en Grèce*, Brill, Leiden.
Dunker, M. (1880), *Griechische Geschichte*, trad. S. F. Alleyne (1883), Londres, 3 vols.
Dupuis, C. F. (1822), *Origine de tous les cultes, ou la religion universelle* (1795), París, 12 vols. en 7 tomos.
—, «(An XII) Discours prononcé à la rentrée du Collège de France Le 1.er Frimaire».
Dussaud, R. (1907), *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Leroux, París.
— (1931), «Victor Bérard (necrologue)», *Syria*, 12, pp. 392-393.
Earp, F. R. (1953), «The date of the Supplices of Aeschylus», *Greece and Rome*, pp. 118-123.
Edwards, G. P. (1971), *The Language of Hesiod in its Traditional Context*, Blackwell, Oxford.
Edwards, I. E. S. (1947), *The Pyramids of Egypt*, Penguin, Londres.
Edwards, R. (1979), *Kadmos the Phoenician: A Study in Greek Legends and the Mycenaean Age*, Hakkert, Amsterdam.
Eissfeldt, O. (1935), «Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch», *Beiträge zur Religiongeschichte des Altertums*, vol. 3.
— (1960), «Phönikische und griechische Kosmogonie», en *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, París, pp. 1-15.
Eliot, G. (1906), *Romola* (1864), Mc Clarg, Chicago, 2 vols.
— (1871-1872), *Middlemarch*, Londres y Edimburgo, 2 vols.
— (1876), *Daniel Deronda*, Edimburgo y Londres, 2 vols.
Eliot, T. S. (1971), *The Complete Poems and Plays: 1909-1950*, Harcourt Brace, Nueva York.
Elkin, A. P. (1974), «Sir Grafton Elliot Smith: the man and his work; a personal testimony», en *Grafton Elliot Smith: the Man and His Work*, Sydney University Press, pp. 8-15.
— (1974a), «Elliot Smith and the diffusion of culture», en *Grafton Elliot Smith: the Man and His Work*, Sydney University Press, pp. 139-159.
Elliot Smith, G. (1911), *The Ancient Egyptians and their Influence Upon the Civilization of Europe*, Harper, Londres.
— (1923), *The Ancient Egyptians and the Origin of Civilization*, Harper, Londres.
Erman, A. (1883), «Aegyptische Lehnwörte im Griechischen», *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, 7, pp. 336-338.

Erman, A., y H. Grapow (1982), *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Akademie Verlag, Berlín, 7 vols.
Estrabón (1929), *The Geography*, trad. H. L. Jones, Loeb, Cambridge, Mass., 8 vols (hay trad. cast. parcial: *Geografía. Prolegómenos*, Aguilar, Madrid, 1980).
Eusebio (1866), *Chronicorum*, trad. del armenio de H. Petermann, ed. A. Schoene, Weidmann, Berlín.
Evans, A. (1909), *Scripta Minoa*, Clarendon, Oxford.
— (1921-1935), *The Palace of Minos*, Macmillan, Londres, 4 vols. en 6 tomos.
Fallmerayer, J. P. (1835), *Welchern Einfluss hatte die Besetzung Griechenlands durch die Slawen auf das Schicksal der Städte Athen und der Landschaft Attika*, Stuttgart y Tubinga.
Fan Xiangyong (1962), *Guben Zhushu Jinian Jixiao Dipu*, Shanghai.
Farag, S. (1980), «Une inscription memphite de la XII[e] dynastie», *Revue d'Égyptologie*, 32, pp. 75-81.
Farnell, L. R. (1895-1909), *The Cults of the Greek States*, Clarendon Press, Oxford, 5 vols.
Farnham, F. (1976), *Madame Dacier: Scholar and Humanist*, Angel Press, Monterey.
Farrell, J. J. (1980), *Inventing the American Way of Death*, Temple University Press, Filadelfia.
Faverty, F. (1951), *Matthew Arnold: The Ethnologist*, Northwestern University Press, Evanston, Ill.
Fay, B. (1961), *La francmaçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIII[e] siècle*, Libraire Français, París.
Feldman, B., y R. D. Richardson (1972), *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*, Indiana University Press, Bloomington y Londres.
Fénelon, F. de S. de la M. (1833), *Télémaque, fils d'Ulysses* (1699), Filadelfia (hay trad. cast.: *Las aventuras de Telémaco*, Orbis, Barcelona, 1985).
Festugière, R. P. (1944-1949), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 3 vols., Lecoffre, París, vol. 1: *L'astrologie et les sciences occultes*.
— (1945), trad., *Corpus Hermeticum*, Société d'édition «Les Belles Lettres», París, 4 vols.
— (1961-1965), *Les Moines d'Orient*, Éditions du Cerf, París, 4 vols. en 3 tomos.
— (1966-1968), *Prolius, Commentaire sur le Timée*, París, 5 vols.
Finkelstein, L. (1970), *Akiba: Scholar, Saint and Martyr*, Atheneum, Nueva York.
Finley, M. I. (1978), *The World of Odysseus*, Nueva York, ed. rev. (hay trad. cast.: *El mundo de Odiseo*, FCE, Madrid, 1980[2]).
— (1980), *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Nueva York (hay trad. cast.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Crítica, Barcelona, 1982).
— (1981), *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, Clarendon, Oxford (hay trad. cast.: *El legado de Grecia*, Crítica, Barcelona, 1989[2]).
Flaubert, G. (1857), *Madame Bovary*, París (hay trad. cast. en Alianza, Madrid, 1989[9]).
— (1862), *Salammbô*, París (hay trad. cast.: *Salambó*, Montesinos, Barcelona, 1984).
— (1973), *Oeuvres*, ed. y notas de J. Bruneau, Pléiade, París, 3 vols.
Fleckenstein (1975), «Kepler and Neoplatonism», en Beer, pp. 519-533.
Fontenrose, J. (1959), *Python: a Study in Delphic Myth and its Origins*, University of California Press, Berkeley.
Force, J. E. (1985), *William Whiston: Honest Newtonian*, Cambridge University Press.
Forrest, W. G. G. (1982), «Central Greece and Thessaly», *Cambridge Ancient History*, 2.ª ed., vol. 3, 3.ª parte: *The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries BC*, eds. J. Boardman y N. G. L. Hammond, pp. 286-299.
Forster, G. (1786), «Noch etwas über die Menschenraßen», *Der Teutsche Merkur*, Aug.

— (1958-), *Georg Forsters Werke*, Akademie der Wissenschaften der D.D.R. Zentralinstitut für Literaturgeschichte, Berlín.
Foucart, G. (1914), *Les Mystères d'Eleusis*, A. Picard, París.
Frankfort, H. y H. A. (1946), «Myth and reality», en *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, University of Chicago Press.
Franklin, J. H. (1947), *From Slavery to Freedom: A History of American Negroes*, Knopf, Nueva York.
Franklin, H. B. (1963), *The Wake of the Gods: Melville's Mythology*, Stanford Univesity Press, Stanford.
Frazer, J. (1890-1915), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Macmillan, Londres, 9 vols. (hay trad. cast.: *La rama dorada*, FCE, Madrid, 1989[12]).
— (1898), *Pausanias's Description of Greece*, Londres, 6 vols.
— (1911), *The Dying God, The Golden Bough*, Macmillan, Londres, vol. 3.
— (1921), *Apollodoros; The Library*, Cambridge, Mass., 2 vols. Véase Apolodoro.
Freeman-Greville, G. S. P. (1962), *The East African Coast: Select Documents from the First to the Earlier Nineteenth Centuries*, Clarendon, Oxford.
Fréret, N. (1784), «Observations générales sur l'origine et sur l'ancienne histoire des premiers habitants de la Grèce», *Académie des Inscriptions, 1784-1793*, 47 (publicado en 1809), *Mémoire de Littérature*, pp. 1-149.
Freud, S. (1939), *Moses and Monotheism*, trad. Katherine Jones, Hogarth, Londres (hay trad. cast.: *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos*, Alianza, Madrid, 1986[5]).
Friedrich, J. (1951), *Phönizisch-punische Grammatik*, Analecta Orientalia, Roma.
— (1957), *Extinct Languages*, trad. F. Gaynor, Philosophical Library, Nueva York.
— (1968), «Die Unechtheit der phönizischen Inschrift aus Parahyba», *Orientalia*, 37, pp. 421-424.
Froidefond, C. (1971), *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Ophrys, París.
Frothingham, A. (1891), «Archaeological news», *American Journal of Archaeology*, 6, pp. 476-566.
Frye, N. (1962), *Fearful Symmetry*, Beacon, Boston.
Fueter, E. (1936), *Geschichte der neueren Historiographie*, R. Oldenberg, Berlín y Munich.
Fuhrmann, M. (1979), «Querelle des Anciens et des Modernes, der Nationalismus und die deutsche Klassik», en Bolgar, *Classical Influences*, pp. 107-128.
Fung Yu-lan (1952) *A History of Chinese Philosophy*, trad. D. Bodde, Princeton University Press, 2 vols.
Gamer-Wallert, I. (1977), «Fische, religiös», en Helck y Otto, cols. 228-234.
Garbini, G. (1977), «Sulla datazione dell'iscrizione di Ahiram», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 627, pp. 81-89.
— (1978), «La Lingua di Ebla», *La Parola del Passato*, 181, pp. 241-251.
— (1981), «Considerations on the language of Ebla», en Cagni, pp. 75-82.
Gardiner, A. H. (1927), *Egyptian Grammar*, Clarendon, Oxford.
— (1942), «Writing and literature», en S. R. A. Glanville, ed., *The Legacy of Egypt*, Clarendon, Oxford, pp. 53-79.
— (1947), *Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford University Press, 3 vols.
— (1957), *Egyptian Grammar*, 3.ª ed., Clarendon, Oxford.
— (1961), *Egypt of the Pharaohs*, Clarendon, Oxford.
— (1986), *My Early Years* (1945-1955), ed. J. Gardiner, Andreas, Isla de Man.
Gardner, P. (1880), «Stephani on the tombs at Mycenae», *Journal of Hellenic Studies*, 1, pp. 94-106.
Garvie, A. F. (1969), *Aeschylus' Supplices: Play and Trilogy*, Cambridge University Press.

Gaster, T. H. (1964), *The Dead Sea Scriptures: In English Translation*, Nueva York.
Gaulmier, J. (1978), *Ernest Renan: Judaisme et Christianisme: textes présentés par Jean Gaulmier*, París.
— (1983), Introducción a Gobineau, *Oeuvres*, vol. 1, pp. I-LXXXVII.
Gauthier, H. (1925-1931), *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, L'Institut Français d'archéologie orientale, El Cairo, 5 vols.
Gelb, I. J. (1977), «Thoughts about Ibla: A Preliminary Evaluation, March 1977», *Syro-Mesopotamian Studies*, 1, 1, pp. 1-26.
— (1981), «Ebla and the Kish civilization», en Cagni, pp. 9-73.
Georgiev, V. I. (1952), «L'origine minoenne de l'alphabet phénicienne», *Archív Orientální*, 20, pp. 487-495.
— (1966), *Introduzione alla storia delle lingue indoeuropee*, Edizione de l'Ateneo, Roma.
— (1973), «The arrival of the Greeks in Greece: the linguistic evidence», en Crossland y Birchall, pp. 243-254.
Gerbi, A. (1973), *Dispute of the New World: The History of a Polemic, 1750-1900*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, ed. rev. y ampliada.
Gesenius, F. H. W. (1815), *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift*, Leipzig.
Gibbon, E. (1776-1788), *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, 6 vols. (hay trad. cast.: *Historia de la decadencia y ruina del imperio romano*, Hyspamerica, Madrid, 1988[3]).
— (1794), «Memoirs of my life and writings», *Miscellaneous Works of Edward Gibbon Esquire with Memoirs of His Life and Writings, Composed by Himself: Illustrated from His Letters with Occasional Notes and Narrative by John Lord Sheffield*, 2 vols., Londres, vol. 1, pp. 1-185.
Giles, P. (1924), «The peoples of Europe», *Cambridge Ancient History*, vol. 2: *The Egyptian and Hittite Empires to c. 1000 BC*, Cambridge University Press, pp. 20-40.
Gilman, S. (1982), *On Blackness without Blacks: Essays on the Image of the Black in Germany*, Boston.
Gillings, R. J. (1973), *Mathematics in the times of the Pharaohs*, Cambridge, Mass.
Gimbutas, M. (1970), «Proto-Indo-European culture: the Kurgan culture during the fifth, fourth and third millennia», *Indo-European and Indo-Europeans: Papers Presented at the Third Indo-European Conference at the University of Pennsylvania*, eds. G. Cardona, H. M. Hoenigswald y A. Senn, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, pp. 155-197.
Gladstone, W. (1869), *Juventus Mundi: The gods and men of the heroic age*, Macmillan, Londres.
Glanville, S. (1942), *The Legacy of Egypt*, Clarendon, Oxford.
Gobineau, J. A. de (1983), *Oeuvres*, Pléiade, París, 2 vols.
Godwin, J. (1979), *Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*, Thames & Hudson, Londres.
Goldin, J. (1967), Introducción, en Spiegel, *The Last Trial*, pp. I-XXVI.
Goldsmith, O. (1774), *History of the Earth*, Londres, 8 vols.
Gomme, A. W. (1913), «The legend of Cadmus and the Logographi», *Journal of Hellenic Studies*, pp. 53-72, 223-245.
Gooch, C. P. (1913), *History and Historians in the Nineteenth Century*, Longman, Londres.
Goodenough, W. H. (1970), «The evolution and pastoralism and Indo-European origins», en *Indo-European and Indo-Europeans: Papers Presented at the Third Indo-European Conference at the University of Pennsylvania*, eds. G. Cardona, H. M. Hoenigswald y A. Senn, pp. 253-265.

Gordon, C. (1962a), «Eteocretan», *Journal of Near Eastern Studies*, 21, pp. 211-214.
— (1962b), *Before the Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*, Harper & Row, Nueva York.
— (1963a), «The Dreros bilingual», *Journal of Semitic Studies*, 8, pp. 76-79.
— (1963b), «The Mediterranean factor in the Old Testament», *Supplements to Vetus Testamentum*, 9, pp. 19-31.
— (1965), *Ugaritic Textbook, Analecta Orientalia*, 18, Pontificum Institutum Biblicum, Roma.
— (1966), *Evidence for the Minoan Language*, Ventnor.
— (1968a), «The present status of Minoan studies», *Atti*, pp. 383-388.
— (1968b), «Northwest Semitic texts in Latin and Greek letters», *Journal of the American Oriental Society*, 88, pp. 285-289.
— (1968c), «The Cannaanite text from Brazil», *Orientalia*, 37, pp. 425-436.
— (1968d), «Reply to Professor Cross», *Orientalia*, 37, pp. 461-463.
— (1969), «Minoan», *Athenaeum*, 47, pp. 125-135.
— (1970a), «Greek and Eteocretan unilinguals from Praisos and Dreros», *Berytus*, 19, pp. 95-98.
— (1970b), «In the wake of Minoan and Eteocretan», *Πρακτικά του Α' Διέθνουσ 'Ανθρωπιστικοῦ Συμποσίου ἐν ΔελΦοῖς*, 1, pp. 163-171.
— (1971), *Forgotten Scripts: The Story of their Decipherment*, Penguin, Londres.
— (1975), «The decipherment of Minoan and Eteocretan», *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 148-158.
— (1980), «A new light on the Minoan language», *Πεπραγμένα*, pp. 205-209.
— (1981), «The Semitic language of Minoan Crete», en Arbeitman y Bomhard, pp. 761-782.
— (1983), «The Greek unilinguals from Praisos and Dreros and their bearing on Eteocretan and Minoan», *Πεπραγμένα τοῦ Γ' Διέθνους Κρητολογικοῦ Συνεδρίου*, pp. 97-103.
Gossman, L. (1983), «Orpheus Philologus: Bachofen versus Mommsen on the study of Antiquity», *Transactions of the American Philosophical Society*, 73, 5.ª parte.
Gould, R. F. (1904), *A Concise History of Freemasonry*, Gale and Polden, Londres.
Gould, S. J. (1981), *The Mismeasure of Man*, Norton, Nueva York (hay trad. cast.: *La falsa medida del hombre*, Orbis, Barcelona, 1987²).
Gran, P. (1979), *Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760-1840*, University of Texas Press, Austin.
Graves, R. (1948), *The White Goddess*, Faber & Faber, Londres (hay trad. cast.: *La diosa blanca*, Alianza, Madrid, 1988⁴).
— (1955), *Greek Myths*, Penguin, Londres, 2 vols. (hay trad. cast.: *Los mitos griegos*, Ariel, Barcelona, 1986⁴).
Green, A. (1982), *Flaubert and the Historical Novel*, Cambridge University Press.
Green, A. R. W. (1975), *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, Scholars Press for the American Schools of Oriental Research, Missoula, Montana.
Griffiths, J. G. (1970), *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge University Press.
— (1975), *Apuleius of Madauros, The Isis Book (Metamorphosis, Book XI)*, Brill, Leiden.
— (1980), «Interpretatio Graeca», en Helck y Otto, vol. III, cols. 167-172.
— (1982), «Plutarch», en Helck y Otto, vol. IV, cols. 1.065-1.067.
Griggs, E. L. (1956-1971), *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*, Princeton University Press, y Clarendon, Oxford, 5 vols.
Grimm, G. (1969), *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente in römischen Deutschland*, Brill, Leiden.

Grote, G. (1826), «Mitford's *History of Greece*», *Westminster Review*, 5, pp. 280-331.
— (1846-1856), *A History of Greece*, Londres, 12 vols.
Grumach, E. (1968/1969), «The coming of the Greeks», *Bulletin of the John Rylands Library*, 51, pp. 73-103, 400-430.
Guignes, C. L. J. de (1758), *Mémoire dans lequel on prouve que les chinois sont une colonie égyptienne*, París.
Haase, R. (1975), «Kepler's harmonies between Pansophia and Mathesis Universalis», en Beer y Beer, pp. 427-438.
Hammond, N. G. L. (1967), *A History of Greece to 322 BC*, 2.ª ed., Clarendon, Oxford.
Hani, J. (1976), *La Religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Collection d'études mythologiques, Centre de Recherche Mythologique de l'Université de Paris, «Les Belles Lettres», París.
Hannay, D. (1911), «Spain, history», *Encyclopaedia Britannica*, 11.ª ed.
Hansberry, L. W. (1977), *Africa and the Africans as seen by Classical Writers: The Leo William Hansberry African History Notebook*, ed. J. E. Harris, Howard University Press, Washington, 2 vols.
Harden, D. (1971), *The Phoenicians*, Penguin, Londres (hay trad. cast.: *Los fenicios*, Orbis, Barcelona, 1985[2]).
Hardy, T. (1891), *Tess of the d'Urbervilles*.
Hare, J. (1647), *St Edward's Ghost: or, Anti-Normanisme. Being a Patheticall Complaint and Motion in the behalfe of our English Nation against her grand (yet neglected) grievance, Normanisme*, Londres.
Harris, J. (1751), *Hermes: Or, a Political Inquiry, Concerning Language and Universal Grammar*, Londres.
Harris, Z. S. (1939), *The Development of the Canaanite Dialects: An Investigation in Linguistic History*, American Oriental Society, New Haven.
Harris-Schenz, B. (1984), *Black Images in Eighteenth Century German Literature*, Heinz, Stuttgart.
Harrison, J. (1903), *Prolegomena*, Cambridge University Press.
— (1925), *Reminiscences of a Student's Life*, Hogarth, Londres.
Hartleben, H. (1906), *Champollion sein Leben und sein Werk*, Weidmann, Berlín, 2 vols.
— (1909), *Lettres de Champollion le Jeune recuellies et annotées*, Bibliothèque Égyptologique, París, 2 vols.
Havelock, A. E. (1982), *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton University Press.
Haydon, B. R. (1926), *Autobiography and Memoirs*, ed. Aldous Huxley, P. Davies, Londres, nueva ed.
Heeren, A. H. L. (1824), *Ideen über die Politik, den Vehrkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*, 2 vols., Gotinga (hay trad. ing. de B. W. Talboys, *Reflections on the Politics, Intercourse, and Trade of the Principal Nations of Antiquity*, Oxford, 1832-1834, 2 vols.).
Hegel, G. W. F. (1892), *Lectures on the History of Philosophy*, trad. E. S. Haldane y F. H. Simson, Londres, 3 vols.
— (1967), *Philosophy of Right*, trad. y notas de T. M. Knox, Oxford University Press, Londres (hay trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988).
— (1975), *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History*, trad. H. B. Nisbet, Cambridge University Press (hay trad. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1989[5]).
Heine, H. (1830-1831), *Reisebilder*, Hamburgo, 2 vols.

Helck, W. (1962), «Osiris», en *Pauly Wissowa*, supl. 9, pp. 469-513.
— (1971), *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2.ª ed. mejorada.
— (1979), *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
Helck, W., y E. Otto (1975), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 1, Harrasowitz, Wiesbaden.
— (1977), *id.*, vol. II.
— (1980), *id.*, vol. III.
— (1982), *id.*, vol. IV.
Heliodoro (1935), *Aithiopika*, trad. J. Maillon, «Belles Lettres», París, 2 vols. (hay trad. cast.: *Las Etiópicas o Teágenes y Cariclea*, Gredos, Madrid, 1980).
Helm, P. R. (1980), *«Greeks» in the Neo-Syrian Levant and «Assyria» in Early Greek Writers*, tesis doctoral, Filadelfia.
Hemmerdinger, B. (1969), «Noms communs d'origine égyptienne», *Glotta*, 44, pp. 238-247.
Herder, J. G. (1784-1791), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga y Leipzig, 4 vols.
Herm, G. (1975), *The Phoenicians: The Purple Empire of the Ancient World*, trad. C. Hillier, Nueva York (hay trad. cast.: *Los fenicios*, Destino, Barcelona, 1976).
Heródoto (1954), *Herodotus: The Histories*, trad. A. de Selincourt, Londres (hay trad. cast. en Gredos, 5 tomos, 1984-1989).
Hersey, G. (1976), «"Aryanism" in Victorian England», *Yale Review*, 66, pp. 104-113.
Hester, D. A. (1965), «Pelasgian a new Indo-European language?», *Lingua*, 13, pp. 335-384.
Heumann (1715), *Acta Philosophorum*, Halle.
Highet, G. (1949), *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*, Oxford University Press, Nueva York y Londres.
Hill, C. (1968), *The World Turned Upside Down*, Temple Smith, Londres (hay trad. cast.: *El mundo trastornado*, Siglo XXI, Madrid, 1983).
— (1976), *Science and Magic in Seventeenth Century England*, texto de la conferencia dada en la J. D. Bernal Peace Library, 19 de octubre de 1976.
Hodge, C. (1976), «Lisramic (Afroasiatic): an overview», en M. L. Bender, ed., *The Non-Semitic Languages of Ethiopia*, East Lansing, Mich., pp. 43-65.
Hoefer (1852-1877), *Nouvelle Biographie générale*, París, 46 vols.
Hohendahl, P. U. (1981), «Reform als Utopie: Die preußiche Bildungspolitik 1809-1817», en W. Voßkamp, ed., *Utopieforschung: Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, vol. 3, pp. 250-272.
Holm, A. (1886-1894), *Griechische Geschichte von ihrem Urspunge bis zum Untergange der Selbständigheit des griechischen Volkes*, Berlín, 4 vols.
Honolka, K. (1984), *Papageno: Emanuel Schikaneder: Der Große Theartermann der Mozart-Zeit*, Residenz Verlag, Salzburgo.
Honour, H. (1961), *Chinoiserie: The Vision of Cathay*, John Murray, Londres.
Hood, S. (1967), *Home of the Heroes: The Aegean Before the Greeks*, Thames & Hudson, Londres.
Hooker, J. T. (1976), *Mycenaean Greece*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
Hopfner, T. (1922/1923), *Fontes Historiae Religonis Aegyptiacae*, Marci et Weberi, Bonn.
— (1940-1941), *Plutarch über Isis und Osiris*, Orientalisches Institut, Praga, 2 vols.
Hornung, E. (1971), *Der Eine und die Vielen: Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt (hay trad. ing. de J. Baines, *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1983).

Horton, R. (1967), «African traditional thought and Western science», *Africa*, 37, pp. 50-71, 155-187.
— (1973), «Lévy-Brühl, Durkheim and the scientific revolution», en R. Horton y R. Finnegan, eds., *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Faber & Faber, Londres.
Humboldt, W. von (1793), «Über das Studium des Altertums und des Griechischen insbesondre», *Gesammelte Schriften*, vol. I, pp. 255-281.
— (1821), «Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers», *Gesammelte Schriften*, vol. 4, pp. 35-56.
— (1826), «Lettre à Monsieur Abel-Remusat sur la nature des formes grammaticals en générale, et sur la génie de la langue chinoise en particulier», *Journal Asiatique*, 9, p. 115; reimp. en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, pp. 254-308.
— (1841-1852), *Wilhelm von Humboldts gesammelte Werke*, ed. C. Brandes, Berlín, 7 vols. en 4 tomos.
— (1903-1936), *Wilhelm von Humboldts gesammelte Schriften*, Leitzmann and Gebhardt, Berlín, 17 vols. [En castellano, el lector encontrará, entre otras obras, *Sobre el origen de las formas gramaticales*, Anagrama, Barcelona, 1972, y *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, Anthropos, Barcelona, 1990.]
Hunger, K. (1933), *Die Bedeutung der Universität Göttingen für die Geschichtsforschung am Ausgang des achtzenhnten Jahrhunderts*, E. Ebering, Berlín.
Huxley, G. (1961), *Crete and the Luvians*, ed. del autor, Oxford.
Iggers, G. I. (1967), [trad. de la obra de W. von Humboldt] «The task of the historian», *History and Theory*, 6, pp. 57-71.
— (1968), *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, Middletown, Conn.
Irving, W. (1829), *The Conquest of Granada*, Nueva York (hay trad. cast.: *Crónica de la conquista de Granada*, M. Sánchez, ed., Granada, 1982).
— (1852), *The Alhambra*, Nueva York (hay trad. cast.: *Cuentos de la Alhambra*, Alianza, Madrid, 1988^{4}).
Irwin, J. T. (1980), *American Hieroglyphics: the Symbol of Egyptian Hieroglyphics in the American Renaissance*, Yale University Press, New Haven.
Isócrates (1928-1944), 3 vols. 1 y 2 trad. G. Norlin; 3, trad. L. Van Hook, Loeb, Cambridge, Mass. (hay trad. cast.: *Discursos*, Alpha, Barcelona, 1980, 5 vols).
Iversen, E. (1957), «The Egyptian origin of the Archaic Greek canon», *Mitteilungen des Deutschen Archäeologischen Instituts Abt. Kairo*, 15, pp. 134-147.
— (1961), *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Gad, Copenhague.
Jacob, M. C. (1976), *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
— (1981), *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, Allen & Unwin, Londres.
Jacoby, F. (1904), *Das Marmor Parium*, ed. y notas Weidmann, Berlín.
— (1923-1929), *Fragmente der griechischen Historiker*, ed. y notas Weidmann, Berlín.
James, G. G. M. (1954), *Stolen Legacy, The Greeks were not the authors of Greek Philosophy, but the people of North Africa, commonly called the Egyptians*, Philosophical Library, Nueva York.
Jeanmaire, H. (1951), *Dionysos*, Payot, París.
Jeffery, L. H. (1961), *The Local Scripts of Archaic Greece: A Study in the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries BC*, Clarendon, Oxford.

— (1976), *Archaic Greece: The City-States c. 700-500 BC*, St Martin's, Londres y Nueva York.
— (1982), «Greek alphabetic writing», *Cambridge Ancient History*, vol. 3, 1.ª parte, pp. 819-833.
Jenkyns, R. (1980), *The Victorians and Ancient Greece*, Blackwell, Oxford.
Jensen, H. (1969), *Sign, Symbol and Script: An Account of Efforts to Write*, trad. G. Unwin, Putnam, Nueva York, 3.ª ed. rev.
Jespersen, O. (1922), *Language: its Nature, Development and Origin*, Allen & Unwin, Londres.
Jidejian, N. (1969), *Tyre Through the Ages*, Dar el-machreq, Beirut.
Joffe, A. H. (1980), *Sea Peoples in the Levant*, Department of Near Eastern Studies, Cornell, tesis de licenciatura.
Johansen, H. F., y E. W. Whittle (1980), *Aeschylus: the Suppliants*, Gyldenda, Aarhus.
Johnson, S. (1768), *The History of Rasselas Prince of Abissinia: An Asiatic Tale*, Filadelfia.
Jomard, E. F. (1829a), *Description générale de Memphis et ses pyramides*, París.
— (1829b), *Remarque sur les pyramides*, París.
Jones, T. (1969), *The Sumerian Problem*, John Wiley & Sons, Londres, Nueva York, Toronto y Sydney.
Jones, W. (1784), «On the gods of Greece, Italy and India», en *The Works of Sir William Jones, with the Life of the Author by Lord Teignmouth*, 13 vols., Londres, 1807, vol. I, pp. 319-397.
— (1786), «Third anniversary discourse before the Asiatick Society (of Bengal)», en *The Works of Sir William Jones, with the Life of the Author by Lord Teignmouth*, 13 vols., Londres, 1807, vol. I, pp. 25-39.
— (1794), *The Laws of Manu*, Calcuta.
Jordan, W. D. (1969), *White Over Black: American Attitudes Toward the Negro: 1550-1812*, Penguin, Baltimore.
Josefo, *Contra Apionem* (hay trad. cast.: *Contra Apión*, Aguilar, Madrid, 1967).
—, *Antiquitates Judaicae* (hay trad. cast.: *Antigüedades de los judíos*, CLIE, Terrassa, 1989[3], 3 vols.).
Juster, J. (1914), *Les Juifs dans l'Empire romaine*, Geuthner, París, 2 vols.
Kantor, H. J. (1947), «The Aegean and the Orient in the second millennium BC», *American Journal of Archaeology*, 51, pp. 1-103.
Kaufman, S. A. (1982), «Reflections on the Assyrian-Aramaic bilingual from Tell Fakhariyeh», *MAARAV*, 3/2, pp. 137-175.
Keightly, D. N. (1978), *Sources of Shang History: The Oracle Bone Inscriptions of Bronze Age China*, University of California Press, Berkeley.
—, ed. (1983) *The Origins of Chinese Civilization*, University of California Press, Berkeley.
Kern, O. (1926), *Die Religion der Griechen*, Weidmann, Berlín.
Khattab, A. (1982), *Das Ägypthenbild in den deutschprachigen Reisebeschreibungen der Zeit von 1285-1500*, Europäische Hochschulschriften Reihe I Deutsche Sprache und Literatur, Frankfurt.
Kienast, B. (1981), «Die Sprache von Ebla und das Altsemitische», en Cagni, pp. 83-98.
King, L. W., y H. R. Hall (1907), *Egypt and Western Asia in the Light of Recent Discoveries*, Grolier Society, Londres.
Kinkel, I. G. (1877), *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig.
Kircher, A. (1652), *Oedipus Aegyptiacus*, Roma.
Kirk, G. S. (1970), *Myth: its Meanings and Functions in Ancient and Other Cultures*, University of California Press, Berkeley y Cambridge.

Kistler, M. O. (1960), «Dionysian elements in Wieland», *Germanic Review*, 25, I, pp. 83-92.

Klausner, J. (1976), «The First Hasmonean rulers: Jonathan and Simeon», en A. Schalit, ed., *World History of the Jewish People: VI, The Hellenistic Age*, W. H. Allen, Londres, pp. 183-210.

Knight, S. (1984), *The Brotherhood: The Secret World of the Freemasons*, Granada, Nueva York y Londres.

Knoop, D., y G. P. Jones (1948), *The Genesis of Freemasonry: An Account of the Rise and Development of Freemasonry in its Operative, Accepted and Early Speculative Phases*, University of Manchester Publications.

Knowles, J. (1831), *The Life and Writings of Henry Fuseli, Esq. M.A., R.A.*, Londres.

Knox, R. (1862), *The Races of Men: A Philosophical Inquiry into the Influence of Race over the Destinies of Nations*, 2.ª ed., Londres.

Kretschmer, P. (1924), «Das nt-suffix», *Glotta*, 13, pp. 84-106.

Kroll, J. (1923), «Kulturhistorisches aus astrologischen Texten», *Klio*, 18, pp. 213-225.

Kropotkin, P. (1899), *Memoirs of a Revolutionist*, Houghton Mifflin, Nueva York y Boston.

Kuhn, T. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, 2.ª ed., Chicago University Press (hay trad. cast.: *Estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid, 1990[14]).

Kunzl, A. (1976), *Der Gegensatz Rom-Kartago im Spiegel historisch-politischer Äusserungen der Zeit um den Ersten Weltkrieg*, Erlangen, tesis.

Lafont, R., P. Labal, J. Duvernoy, P. Roquebert Martel y R. Pech (1982), *Les Cathares en Occitanie*, Fayard, París.

La Marche, V. C., y K. K. Hirschbeck (1984), «Frost rings in trees as records of major volcanic eruptions», *Nature*, 307 (12 de enero), pp. 121-126.

Lambert, R. (1984), *Beloved and God: the Story of Hadrian and Antinous*, Viking, Nueva York.

Lane-Fox, R. (1980), *The Search for Alexander*, Little Brown, Boston y Toronto.

Langham, I. (1981), *The Building of British Social Anthropology: W.H.R. Rivers and his Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies, 1898-1931*, J. D. Reidel, Dordrecht, Boston y Londres.

Laroche, E. (1977?), «Toponymes et frontières linguistiques en Asie Mineure», en *La Toponymie Antique: Actes du Colloque de Strasbourg, 12-14 juin 1975*, Brill, Leiden, pp. 205-213.

Lattimore, R. (1939), «Herodotus and the names of the Egyptian gods», *Classical Philology*, 34, pp. 357-365.

Lauer, J. F. (1948), *Le Problème des Pyramides d'Égypte*, Payot, París.

— (1960), *Observations sur les pyramides*, Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo.

Leach, E. (1966), «The legitimacy of Solomon, some structural aspects of Old Testament history», *European Journal of Sociology*, 7, pp. 58-101.

— (1986), *Aryan Invasions over Four Millennia*, Wenner-Gren Symposium n.º 100, «Symbolism Through Time», Fez, 12-21 de enero.

Leclant, J. (1972), *Inventaire Bibliographique des Isiaca: Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, A-D*, Brill, Leiden.

— (1974), *id.*, E-K.

— (1982), «Champollion et le Collège de France», *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 95, pp. 32-46.

Lee, H.D.P. (1955), *Plato: The Republic*, Penguin, Londres.

Le Fèvre, T. (1664), *Les Poètes grecs*, Saumur.
Lehmann, W. P. (1973), *Historical Linguistics: an Introduction*, Holt, Reinhart & Winston, Nueva York.
Levi, P. (1971), *Pausanias' Guide to Greece*, Penguin, Londres, 2 vols.
Levin, H. (1931), *The Broken Column; a Study in Romantic Hellenism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Levin, S. (1968), «Indo-European penetration of the civilized Aegean world as seen in the "Horse" tablet of Knossos (Ca8_{95})», *Attie memorie del 1.° congresso internazionale di micinilogia. Roma, 27 Settembre-3 Ottobre 1967*, pp. 1.179-1.185.
— (1971a), *The Indo-European and Semitic Languages*, State University of New York Press, Albany.
— (1971b), «The etymology of νέχταρ exotic scents in early Greece», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 13, pp. 31-50.
— (1973), «The accentual system of Hebrew, in comparison with the ancient Indo-European languages», *Fifth World Congress of Jewish Studies*, 4, pp. 71-77.
— (1977), «Something stolen: a Semitic participle and an Indo-European neuter substantive», en P. Hopper, ed., *Studies in Descriptive and Historical Linguistics: Festschrift for Winfred P. Lehmann*, John Benjamin, Amsterdam, pp. 317-339.
— (1978), «The perfumed goddess», *Bucknell Review*, 24, pp. 49-59.
— (1979), «Jocasta and Moses' mother Jochabed», *Teiresias-Teipeoiao*, supl. 2, pp. 49-61.
— (1984), «Indo-European descriptive adjectives with 'Oxytone' accent and Semitic stative verbs», *General Linguistics*, 24, 2, pp. 83-110.
Lewy, H. (1895), *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, Berlín.
Lieblein, J. (1884), *Egyptian Religion*, Christiania y Leipzig.
Linforth, I. M. (1911-1916), «Epaphos and the Egyptian Apis», *University of California Publications in Classical Philology*, 2, pp. 81-92.
— (1926), «Greek gods and foreign gods in Herodotus», *University of California Publications in Classical Philology*, 9, 1, pp. 1-25.
— (1940), «Greek and Egyptian gods (Herodotus II, 50, 52)», *Classical Philology*, 35, pp. 300-301.
Lipinsky, E. (1978), «Ditanu», *Studies in Bible and the Ancient Near East, Separatum*, pp. 91-110.
Lochner-Hüttenbach, F. (1960), *Die Pelasger*, Viena.
Locke, J. (1688), *Essay Concerning Human Understanding*, Londres.
— (1689), *The True End of Civil Government*, Londres.
Lockyer, J. N. (1893), *The Early Temple and Pyramid Builders*, Washington.
— (1894), *The Dawn of Astronomy*, Londres.
Lohnes, W. F. W., y F. W. Strothmann (1980), *German: a Structural Approach*, 3.ª ed., Norton, Nueva York.
Lorimer, H. L. (1950), *Homer and the Monuments*, Macmillan, Londres.
Lucrecio, *De Rerum Natura*.
Lumpkin, B. (1984), «Mathematics and engineering in the Nile Valley», *Journal of African Civilizations*, 6, 2, pp. 102-119.
Lloyd, A. B. (1976), *Herodotos Book II*, vol. II: *Commentary 1-98*, Brill, Leiden.
Lloyd-Jones, H. (1981), Prefacio, en Trevelyan, *Goethe and the Greeks*, pp. I-XLVII.
— (1982a), *Blood for the Ghosts: Classical Influences in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Duckworth, Londres.
— (1982b), *Classical Survivals: The Classics in the Modern World*, Duckworth, Londres.
— (1982c), «Introduction to Wilamowitz-Moellendorf», *History of Classical Scholarship*, pp. I-XXXII.

Macaulay, T. B. (1842), *Lays of Ancient Rome*, Londres.
— (1866-1871), *The Works of Lord Macaulay Edited by His Sister, Lady Trevelyan*, Londres, 8 vols.
McCarter, K. (1975), *The Antiquity of the Greek Alphabet and the Early Phoenician Scripts*, Scholars Press for Harvard Semitic Museum, Missoula, Montana.
MacDougall, H. A. (1982), *Racial Myth in English History*, Harvest House, University Press of New England, Montreal, Hanover Vt. y Londres.
Macqueen, J. G. (1975), *The Hittites and Their Contemporaries in Asia Minor*, Thames & Hudson, Londres.
McGready, A. G. (1969), «Egyptian words in the Greek vocabulary», *Glotta*, 44, pp. 247-254.
McGuire, J. E. (1977), «Neoplatonism and Active Principles: Newton and the Corpus Hermeticum», en Westman y McGuire, pp. 95-142.
McGuire, J. E., y P. M. Rattansi (1966), «Newton and the pipes of Pan», *Notes and Records of the Royal Society*, 21, pp. 108-143.
Madelin, L. (1937), *Histoire du consulat et de l'empire*, 8 vols., Hachette, París, vol. 2: *L'ascension de Bonaparte.*
Malingrey, A. M. (1961), *Philosophy: Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IVᵉ s. ap. J.-C.*, Klincksieck, París.
Mallet, D. (1888), *Le Culte de Neïth à Saïs*, París.
Manuel, F. E. (1956), *The New World of Henri Saint Simon*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
— (1959), *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
— (1963), *Isaac Newton, Historian*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
— (1974), *The Religion of Isaac Newton*, Clarendon, Oxford.
— (1983), *The Changing of the Gods*, Hanover Vt. y Londres.
Marichal, R. (1982), «Champollion et l'Académie», *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 95, pp. 12-31.
Marin, L. (1981), *Le Portrait du Roi*, Minuit, París.
Marino, L. (1975), *I maestri della Germania, Göttingen 1770-1820*, Einaudi, Turín.
Marsh (1885), «Review of *A History of Art in Phoenicia and its Dependencies*, by G. Perrot and C. Chipiez», *American Journal of Archaeology*, 1, pp. 190-195.
Marx, K. (1939), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Verlag für fremdsprachige Literatur*, Moscú y Berlín (trad. ing. de Martin Nicolaus, *Karl Marx, Grundrisse*, Vintage Books, Nueva York, 1973; trad. cast.: *Grundrisse*, Crítica, Barcelona, 1979).
— (1983), *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, erster Band, Hamburg 1867 Text*, serie 2, vol. 5, en *Karl Marx - Friedrich Engels*, Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlín, 1975-1983 (hay trad. cast.: *El capital*, Siglo XXI, Madrid, 1975).
Masica, C. P. (1978), *Defining a Linguistic Area: South Asia*, Chicago University Press.
Maspero, G. (1983), *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, París.
Masson, E. (1967), *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, Klincksieck, París.
Matz, F. (1973), «The zenith of Minoan civilization», *The Cambridge Ancient History*, 3.ª ed., vol. 2, 1.ª parte, *The Middle East and the Aegean c. 1800-1380 BC*, pp. 557-581.
Maverick, L. (1946), *China a Model for Europe*, Paul Anderson, San Antonio.
Máximo de Tiro (1910), ed. H. Hobein, Teubner, Leipzig.
Mayer, M. L. (1964), «Note etimologiche III», *Acme*, 17, pp. 223-229.

— (1967), «Note etimologiche IV», *Acme*, 20, pp. 287-291.

Mayes, S. (1959), *The Great Belzoni*, Putnam, Londres.

Mazar, B. (1971), *World History of the Jewish People*, vol. 3, W. H. Allen, Londres.

Meiners, C. (1781-1782), *Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaft in Griechenland und Rom*, Lemgo.

— (1811-1815), *Untersuchungen über die Verscheidenheiten der Menschenrassen*, Tubinga, 3 vols.

Mellink, M. J. (1967), Reseña de *Interconnections in the Bronze Age* de W. S. Smith, *American Journal of Archaeology*, 71, pp. 92-94.

Merkelbach, R., y M. L. West (1967), *Fragmenta Hesiodea*, Clarendon Press, Oxford.

Meyer, E. (1892), *Forschungen zur alten Geschichte*, Halle, 2 vols.

— (1921), *Ursprung und Anfange des Christentums, II. Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret*, Cotta, Stuttgart y Berlín.

— (1928-1936), *Geschichte des Altertums*, Cotta, Stuttgart y Berlín, 4 vols.

Meyer, G. (1892), «Von wem stammt die Bezeichnung Indogermanen?», *Indogermanische Forschungen*, 2, pp. 125-130.

Michael, H. N., y G. A. Weinstein (1977), «New radio carbon dates from Akrotiri», *Thera. Temple University Aegean Symposium*, 2 pp. 27-30.

Michelet, J. (1831), *Histoire Romaine*, París, 2 vols.

— (1962), *Introduction à l'histoire universelle* (1831), A. Colin, París.

Millard, A. R. (1976), «The Canaanite linear alphabet and its passage to the Greeks», *Kadmos*, 15, pp. 130-144.

Millard, A. R., y P. Bordreuil (1982), «A statue from Syria with Assyrian and Aramaic inscriptions», *Biblical Archaeologist*, 45, 3, pp. 135-141. Véase también Abou-Assaf.

Mitford, W. (1784-1804), *The History of Greece*, Londres, 8 vols.

Momigliano, A. (1946), «Friedrich Creuzer and Greek historiography», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 9, pp. 152-163.

— (1957), «Perizonus, Niebuhr and the character of the early Roman tradition», *Journal of Roman Studies*, 47, pp. 104-114; reimp. en su *Essays on Ancient and Modern Historiography* (1977), Oxford, pp. 231-251.

— (1958), «The Place of Herodotos in the History of Historiography», *History*, 4, pp. 1-13.

— (1966a), «Giulio Beloch», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 8, pp. 32-45; reimp. en *Terzo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 1966, Roma, pp. 239-265.

— (1966b), «George Grote and the study of Greek history», *Studies in Historiography* (1966), Londres, pp. 56-74.

— (1966c), «Vico's scienza nuova: Roman "Bestioni" and Roman "Eroi"», *History and Theory*, 5, pp. 3-23; reimp. en *Essays on Ancient and Modern Historiography* (1977), pp. 253-276.

— (1966d), «Ancient history and the antiquarian», *Studies in Historiography*, pp. 6-9.

— (1968), *Prime linee di storia della tradizione Maccabaica*, Hakkert, Amsterdam.

— (1975), *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1980), «Alle origini dell'interesse su Roma arcaica, Niebuhr e l'India», *Rivista Storica Italiana*, 92, pp. 561-571.

— (1982), «New paths of Classicism in the nineteenth century», *History and Theory Beiheft*, 21.

Monro, D. B. (1911), «Wolf, Friedrich August», *Encyclopaedia Britannica*, 11.ª ed., vol. 28, pp. 770-771.

Montesquieu, C. de (1721), *Lettres Persanes*, París (hay trad. cast.: *Cartas persas*, Tecnos, Madrid, 1986).

— (1748), *L'esprit des lois*, París (hay trad. cast.: *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1987).

Moorehead, A. (1962), *The Blue Nile*, Harper & Row, Nueva York (hay trad. cast.: *El Nilo azul*, Serbal, Barcelona, 1989).

More, H. (1931), *Philosophical Poems of Henry More*, ed. G. Bullough, Manchester University Press.

Morenz, S. (1969), *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Artemis, Zurich y Stuttgart.

— (1973), *Egyptian Religion*, trad. A. E. Keep, Methuen, Londres.

Moscati, S. (1968), *Fenici e cartaginesi in Sardegna*, A. Mondadori, Milán.

Moscati, S., A. Spitaler, E. Ullendorf y W. von Soden (1969), *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology*, Harrasowitz, Wiesbaden.

Mosse, G. (1964), *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, Grosse & Dunlap, Nueva York.

Mosshammer, A. A. (1979), *The Chronicle of Eusebius and the Greek Chronographic Tradition*, Bucknell University Press, Lewisburg.

Movers, F. C. (1841-1850), *Die Phönizier*, Bonn y Berlín, 2 vols., 4 libros.

Muhly, J. D. (1965), Reseña de *Hellenosemitica*, de M. C. Astour, *Journal of the American Oriental Society*, 85, pp. 585-588.

— (1970a), Reseña de *Interconnections in the Ancient Near East*, de W. S. Smith, *Journal of the American Oriental Society*, 90, pp. 305-309.

— (1970b), «Homer and the Phoenicians: The relations between Greece and the Near East in the Late Bronze Age and Early Iron Ages», *Berytus*, 19, pp. 19-64.

— (1973), «The Philistines and their pottery», ponencia presentada al *Third International Colloquium on Aegean Prehistory*, Sheffield.

— (1979), «On the Shaft Graves at Mycenae», *Studies in Honor of Tom B. Jones*, M. A. Powell y R. M. Sack, eds., Butzon & Bercker kevelaer, Neukirchen-vlugn, pp. 311-323.

— (1984), «The role of the Sea Peoples in Cyprus during the L. C. III period», en *Cyprus at the Close of the Late Bronze Age*, ed. V. Karageorgis, G. Leventis Foundation, Nicosia, pp. 39-56.

— (1985), «Phoenicia and the Phoenicians», *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, A. Biran *et al.*, eds., Israel Exploration Society, Israel Academy of Sciences and Humanities American Schools of Oriental Research, Jerusalén, pp. 177-191.

Müller, C. (1841-1870), *Fragmenta Historicorum Graecorum*, París.

Müller, K. O. (1820-1824), *Geschichte hellenischer Stämme und Städte*, 3 vols., Breslau, vol. I: *Orchomenos und die Minyer*, vols. II y III: *Die Dorier*.

— (1825), *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Gotinga.

— (1834), «Orion», *Rheinisches Museum*, 2, pp. 1-30.

— (1858), *A History of the Literature of Ancient Greece, Continued by J. W. Donaldson*, Londres, 3 vols.

Murray, G. (1951), *Five Stages of Greek Religion*, Clarendon, Oxford.

Murray, M. (1931), *Egyptian Temples*, Sampson Low, Marston, Londres.

— (1949), *The Splendour that was Egypt*, Sidgwick & Jackson, Londres.

Murray, O. (1980), *Early Greece*, Harvester, Brighton/Humanities Atlantic Highlands.

Musgrave, S. (1782), *Two Dissertations: 1) On the Grecian Mythology; 2) An Examination of Sir Isaac Newton's Objections to the Chronology of the Olympiads*, Londres.

Myres, J. L. (1924), «Primitive man in geological time», *Cambridge Ancient History*, 1.ª ed., vol. 1, pp. 1-97.

Naveh, J. (1973), «Some Semitic epigraphical considerations on the antiquity of the Greek alphabet», *American Journal of Archaeology*, pp. 1-8.

— (1982), *Early History of the Alphabet: An Introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography*, Magnes, Jerusalén/Brill, Leiden.

Needham, J., y G. D. Lu (1985), *Transpacific Echoes and Resonances: Listening Once Again*, World Scientific, Singapur.

Needham, J. T. (1761), *De Inscriptione quadam Aegyptiaca Taurini inventa et Characteribus Aegyptiis olim et Sinis communibus exarata idolo cuidam antiquo in regia universitate servato ad utrasque Academias Londonensem et Parisiensem Rerum antiquarum, investigationi et studio praepositas data Epistola*, Roma.

Neiman, D. (1965), «Phoenician place names», *Journal of Near Eastern Studies*, 24, pp. 113-115.

Neschke-Hetschke, A. B. (1984), «Discussion», en Bollack y Wismann, pp. 483-484.

Nettl, P. (1957), *Mozart and Masonry*, Philosophical Library, Nueva York.

Neugebauer, O. (1945), *Mathematical Cuneiform Texts*, American Oriental Society and the American Schools of Oriental Research, New Haven.

— (1950), «The alleged Babylonian discovery of the precession of the equinoxes», *Journal of the American Oriental Society*, 70, pp. 1-8.

— (1957), *The Exact Sciences in Antiquity*, Providence.

Neugebauer, O., y R. A. Parker (1960-1969), *Egyptian Astronomical Texts*, Brown University Press, Providence y Londres, 4 vols. Véase también Swerdlow.

Neusner, J. (1965-1970), *A History of the Jews in Babylonia*, Brill, Leiden, 5 vols.

Newton, I., *A Dissertation upon the Sacred Cubit of the Jews and the Cubits of several Nations: in which from the dimensions of the Greatest Pyramid as taken by Mr. John Greaves, the ancient Cubit of Memphis is determined.*

—, *Principia Mathematica* (hay trad. cast.: *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Tecnos, Madrid, 1987[2]).

—, *The Origins of Gentile Theology*.

Niebuhr, B. (1828-1831, ed. ampliada), *Romische Geschichte*, Berlín, 2 vols.

— (1847), *Vorträge über alte Geschichte an der Universität zu Bonn gehalten*, Berlín, 3 vols.

— (1847-1851), *The History of Rome*, 4.ª ed., trads. J. C. Hare y C. Thirwall, Londres, 3 vols.

Nilsson, M. P. (1932), *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, University of California Press, Berkeley.

— (1950), *The Minoan Mycenaean Religion*, 2.ª ed. rev., C. W. K. Gleerup, Lund.

Nissen, W. (1962), *Göttinger Gedenktafeln: Ein biographischer Wegweiser*, Vandenhoek & Ruprecht, Gotinga.

— (1975), «Ergänzungen», *Göttinger Gedenktafeln: Ein biographischer Wegweiser*, Gotinga.

Noguera, A. (1976), *How African was Egypt: A Comparative Study of Egyptian and Black African Cultures*, Vantage Press, Nueva York.

Nono (1940), *Dionysiaca*, 3 vols., trad. W. H. D. Rouse, notas de H. J. Rose y L. R. Lind (Loeb), Cambridge, Mass.

Oren, D. A. (1985), *Joining the Club: A History of Jews at Yale*, Yale University Press, New Haven.

Otto, E. (1975), «Ägypten im Selbstbewußtsein des Ägypters», en Helck y Otto, cols. 76-78.

Paaw, C. de (1773), *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, Berlín.

Pagels, E. (1979), *The Gnostic Gospels*, Random House, Nueva York (hay trad. cast.: *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona, 1990³).
Pallotino, M. (1978), *The Etruscans*, ed. rev. y ampliada, trad. J. Cremona, ed. D. Ridgeway, Penguin, Londres.
— (1984), *Storia della Prima Italia*, Rusconi, Milán.
Pang, K. D., y H. H. Chou, «Three very large volcanic eruptions in Antiquity and their effects on the climate of the Ancient World», resumen de la ponencia en *Eos*, 66, 46 (12 de noviembre de 1985), p. 816.
Pappademos, J. (1984), «The Newtonian synthesis in physical science and its roots in the Nile Valley», *Journal of African Civilizations*, 6, 2, pp. 84-101.
Pappe, H. O. (1979), «The English Utilitarians and Athenian democracy», en Bolgar, *Classical Influences ...*, pp. 297-302.
Parke, H. W. (1967), *The Oracles of Zeus: Dōdōna, Olympia and Ammon*, Blackwell, Oxford.
Parker, R. A., y O. Neugebauer (1960-1964), *Egyptian Astronomical Texts*, Lund Humphries for Brown University Press, Londres, 4 vols.
Parmentier, L. (1913), *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque*, Académie Royale de Belgique, Bruselas.
Parry, M. (1971), *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Clarendon, Oxford.
Patrides, C. A. (1969), *The Cambridge Platonists*, Cambridge University Press.
Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, (1894-), ed. G. Wissama *et al.*, Stuttgart.
Pausanias, *Descripción de Grecia*, Orbis, Barcelona, 1986; véanse Frazer y Levi.
Pedersen, H. (1959), *The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century*, trad. J. W. Spargo, Indiana University Press, Bloomington.
Pendlebury, J. D. S. (1930a), *Aegyptiaca*, Cambridge University Press.
— (1930b), «Egypt and the Aegean in the Late Bronze Age», *Journal of Egyptian Archaeology*, 16, pp. 75-92.
Petit-Radel, F. (1815), «Sur l'origine grecque du fondateur d'Argos», *Mémoires de l'Institut Royal de France, Classe d'Histoire et de Littérature Ancienne*, 2, pp. 1-43.
Petrie, W. M. F. (1883), *The Pyramids and Temples of Gizeh*, Londres.
— (1893), *The Great Pyramid*, Londres.
— (1894-1905), *A History of Egypt*, Londres, 3 vols.
— (1908), «Historical references in Hermetic writings», en *Transactions of the Third International Congress of the History of Religions*, Oxford, 1, pp. 196-225.
— (1909), *Personal Religion in Egypt before Christianity*, Harpers Library of Living Thought, Nueva York.
— (1931), *70 Years of Archaeology*, Sampson Low, Londres.
Pettinato, G. (1978), «L'Atlante Geografico nel Vicino Oriente antico Attestate ad Ebla ed ad Abu Salabikh», *Orientalia*, 46, pp. 50-73.
— (1979), *Ebla: un impero inciso nell'argilla*, Mondadori, Milán.
Pfeiffer, R. (1976), *History of Classical Scholarship: From 1300-1850*, Clarendon, Oxford.
Pharr, C. (1959), *Homeric Greek: A Handbook for Beginners*, University of Oklahoma Press, Norman, Okla.
Picard, C. (1937), «Homère et les religions de l'Égypte», *Revue Archéologique*, 6.ª serie, 10, pp. 110-113.
— (1948), *Les Religions Préhelleniques*, Presses Universitaires de France, París.
Pierce, R. H. (1971), «Egyptian loan words in Ancient Greek?», *Symbolae Osloenses*, 46, pp. 96-107.

Pinot, V. (1932), *La Chine et l'esprit philosophique en Europe 1640-1740*, Geuthner, París.
Platón (1914-192?), 12 vols., trad. H. N. Fowler, *Kratylos* (hay trad. cast. *Obras completas*, en Aguilar, Madrid, 1990[11]).
Platon, N., y E. Stassinopouloutouloupa (1964), «Oriental seals from the Palace of Cadmus: unique discoveries in Boeotian Thebes», *Illustrated London News*, 28 (noviembre), pp. 859-861.
Plutarco, *De Iside et Osiride*, trad. F. C. Babbit (1934-1935) en *Plutarch's Moralia*, 16 vols. (Loeb), Harvard University Press, Cambridge, Mass., y Heinemann, Londres, vol. 5, pp. 7-191.
—, *De Herodoti Malignitate*, trad. L. Pearson y F. H. Sandbach en *Plutarch's Moralia*, vol. 11, pp. 9-133.
Pocock, J. G. A. (1985), «Gibbon as an Anglican manqué: clerical culture and the *Decline and Fall*», Miriam Leranbaum Memorial Lecture, SUNY, Binghamton, 17 de abril.
Poliakov, L. (1974), *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, trad. E. Howard, Chatto & Windus and Heinemann for Sussex University Press, Londres.
Polomé, E. C. (1981), «Can graphemic change cause phonemic change?», en Arbeitman y Bomhard, pp. 881-888.
Pope, M. (1973), *Job: A New Translation with Introduction and Commentary*, 3.ª ed., Anchor, Garden City, N.Y.
— (1980), «The cult of the dead at Ugarit», en G. Young, ed., *Ugarit in Retrospect: 50 Years of Ugarit and Ugaritic*, Eisenbraun, Winona Lake, pp. 170-175.
Popham, M. (1965), «Some Late Minoan pottery from Crete», *Annual of the British School at Athens*, 60, pp. 316-342.
Popkin, R. H. (1974), «The philosophical basis of modern racism», en C. Walton y J. P. Anton, eds., *Philosophy and the Civilizing Arts*, pp. 126-165.
— (1985), Introducción a Force, pp. XI-XIX.
Popper, K. R. (1950), *The Open Society and its Enemies*, Princeton University Press, 2 vols. (hay trad. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1989[3]).
Porada, E. (1965), «Cylinder seals from Thebes: a preliminary report», *American Journal of Archaeology*, 69, p. 173.
— (1966), «Further notes on the cylinders from Thebes», *American Journal of Archaeology*, 70, p. 194.
— (1981), «The cylinder seals found at Thebes in Boiotia, with contributions on the inscriptions from Hans G. Güterbock and John A. Brinkman», *Archiv für Orientforschung*, 28, pp. 1-78.
Porfirio, *Vita Plotini* (hay trad. cast.: *Vida de Plotino. Enéadas I-II*, Gredos, Madrid, 1982).
Potter, J. (1697), *Archaeologia Graeca, or the Antiquities of Greece*, Londres, 4 vols.
Praetorius, G. F. (1902), «Zur Geschichte des griechischen Alphabets», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 56, pp. 676-680.
Pulleybank, E. G. (1955), *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, Cambridge University Press.
Pyle, K. B. (1969), *The New Generation in Meiji Japan: Problems of Cultural Identity 1885-1895*, Stanford University Press.
Rahman, A. (1982), *Science and Technology in Medieval India*, Vikas, Nueva Delhi.
— (1983), *Intellectual Colonization: Science and Technology in West-East Relations*, Vikas, Nueva Delhi.

Rashed, R. (1980), «Science as a Western phenomenon», *Fundamenta Scientiae*, 1, pp. 7-21.
Rattansi, P. M. (1963), «Paracelsus and the Puritan revolution», *Ambix*, 11, pp. 24-32.
— (1973), «Some evaluations of reason in sixteenth and seventeenth-century natural philosophy», en Teich y Young, pp. 148-166.
Rawlinson, G. (1869), *A Manual of Ancient History*, Oxford.
— (1889), *History of Phoenicia*, Londres.
Rawson, E. (1969), *The Spartan Tradition in European Thought*, Clarendon, Oxford.
Ray, J. D. (1976), *The Archive of Hor*, Egypt Exploration Society, Londres.
Reghellini de Schio (1833), *La Maçonnerie considérée comme le résultat des religions égyptienne, juive et chrétienne*, París.
Reinach, S. (1892a), *L'Origine des Aryens: Histoire d'une Controverse*, París.
— (1892b), «Résumé de Tsountas», *Revue Archéologique*, 1, p. 93.
— (1893), «Le mirage oriental», *Anthropologie*, 4, pp. 539-578, 699-732.
Renan, E. (1855), *Histoire générale et système composée des langues sémitiques*, París.
— (1858), *Études d'histoire religieuse*, 3.ª ed., París.
— (1868), «Mémoire sur l'origine et caractère véritable de l'histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchunation», *Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, 23, pp. 241-334.
Rendsberg, G. (1982), «A new look at Pentateuchal HW», *Biblica*, 63, pp. 351-369.
Renfrew, C. (1972), *The Emergence of Civilization: The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium BC*, Methuen, Londres.
— (1973), «Problems in the general correlation of archaeological and linguistic strata in prehistoric Greece: the model of autochthonous origin», en Crossland y Birchall, pp. 265-279.
Renouf, P. I. P. (1880), *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, Londres.
Ridgeway, W. (1901), *The Early Age of Greece*, Cambridge University Press, 2 vols.
Robertson Smith, W. (1894), *The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*, Cambridge.
Röllig, V. W., y G. Mansfeld (1970), «Zwei Ostraka vom Tell Kāmid el Loz und ein neuer Aspekt für die Entstehung des kanaanäischen Alphabets», *Die Welt des Orients*, 5, 2, pp. 265-270.
Rosen, E. (1970), «Was Copernicus a Hermeticist?», *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 5, pp. 164-169.
— (1983), «Was Copernicus a Neoplatonist?», *Journal of the History of Ideas*, 44, 3, pp. 667-669.
Rosen, G. (1929), *Juden und Phönizier*, Mohr, Tubinga.
Rosenthal, F. (1970), Reseña de *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, de E. Masson, en *Journal of the American Oriental Society*, 90, pp. 338-339.
Rothblatt, S., *The Revolution of the Dons: Cambridge and Society in Victorian England*, Cambridge University Press.
Rougé, E. de (1869), «Conférence sur la religion des anciens Égyptiens», *Annales de philosophie chrétienne*, 5.ª serie, pp. 328-330.
Russell, B. (1961), *History of Western Philosophy: and its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Allen & Unwin, Londres, nueva ed. (hay trad. cast. en *Obras completas. 1. Historia de la filosofía*, Aguilar, Madrid, 1974).
Russell, F. W. E. (1895), *The Letters of Matthew Arnold*, Nueva York, 2 vols.
Rytkönen, S. (1968), *B. G. Niebuhr als Politiker und Historiker*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Helsinki, ser. B., vol. 156.

Sabry, M. (1930), *L'Empire Égyptien sous Mohamed-Ali et La Question d'Orient (1811-1849)*, Geuthner, París.
Saggs, H. W. F. (1962), *The Greatness that was Babylon*, Hawthorn Books, Nueva York.
Said, E. (1978), *Orientalism*, Vintage, Nueva York y Londres (hay trad. cast.: *Orientalismo*, Prodhufi, Madrid, 1990).
Saldit-Trappmann, R. (1970), *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens*, Brill, Leiden.
Sandars, N. K. (1978), *The Sea Peoples: Warriors of the Ancient Mediterranean 1250-1150 BC*, Thames & Hudson, Londres.
Sandmel, S. (1979), *Philo of Alexandria: An Introduction*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford.
Sandys, J. E. (1908), *A History of Classical Scholarship*, Cambridge University Press, 3 vols.
Santangelo, G. S. (1984), *Madame Dacier, una filologa nella «Crisi» (1672-1720)*, Bulzoni, Roma.
Santillana, G. de (1963), «On forgotten sources in the history of science», en A. C. Crombie, ed., *Scientific Change: Historical Studies in the Intellectual, Social and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, from Antiquity to the Present*, Londres, pp. 813-828.
Santillana, G. de, y H. von Dechend (1969), *Hamlet's Mill: an Essay in Myth and the Frame of Time*, Gambit, Boston.
Sasson, J. M. (1966), «Canaanite maritime involvement in the second millennium BC», *Journal of the American Oriental Society*, 86, pp. 126-138.
Sauneron, S., *et al.* (1970-), *Collection des voyageurs occidentaux en Égypte*, Institut Français d'archéologie orientale, El Cairo.
Schiller, F. von (1967), *Über die ästhetische Erziehung des Menschen: in einer Reihe von Briefen (On the Aesthetic Education of Man: In a Series of Letters)*, trad. E. M. Wilkinson y L. A. Willoughby, Oxford (hay trad. cast.: *La educación estética del hombre*, Espasa-Calpe, Madrid, s.a.).
Schlegel, F. von (1808), *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg.
— (1939), *Cours d'histoire universelle (1805-1806)*, J. J. Anstett, ed., Patissier, París.
Schleicher, A. (1865), *Über die Bedeutung der Sprache für die Naturgeschichte des Menschen*, H. Böhlen, Weimar.
Schlesier, G. (1838-1840), *Schriften von Friedrich von Gentz*, Mannheim, 5 vols.
Scholem, G. G. (1960), *Jewish Gnosticism, Merkehbah Mysticism and the Talmudic Tradition*, Jewish Theological Seminary of America, Schocken, Nueva York.
— (1965), *On the Kabbalah and its Symbolism*, trad. R. Mannheim, Schocken, Nueva York.
— (1970), *Kabbalah*, Quadrangle, Nueva York.
— (1974), *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, Nueva York.
Schwab, R. (1950), *La Renaissance orientale*, Bibliothèque Historique, París.
— (1984), trad. G. Patterson-Black y V. Reinking, Columbia University Press, Nueva York.
Schwaller de Lubicz, R. A. (1958), *Le Temple de l'homme: Apet du sud à Louqsor*, Caractères, París.
— (1961), *Le Roi de la théocratie pharaonique*, «Homo Sapiens», París.
— (1968), *Le Miracle égyptien*, Flammarion, París.
Scollon, R., y S. B. K. (1980), *Linguistic Convergence: An Ethnography of Speaking: At Fort Chipewyan, Alberta*, New York Academic Press, Nueva York, San Francisco y Londres.
Scott, W. (1924-1936), *Hermetica*, Clarendon, Oxford, 4 vols.

Seidel, S. (1962), *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*, Aufban Verlag, Berlín, 2 vols.

Selem, P. (1980), *Les Religions orientales dans la Pannonie Romaine: Partie en Yougoslavie*, Brill, Leiden.

Seltman, C. (1933), *Greek Coins: A History of Metallic Currency and Coinage Down to the Fall of the Hellenistic Kingdoms*, Methuen, Londres.

Seznec, J. (1953), *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and its Place in Renaissance Humanism and Art*, trad. B. E. Sessions, Pantheon, Nueva York.

Shaffer, E. S. (1975), *Kublai Khan and the Fall of Jerusalem: The Mythological School of Biblical Criticism and Secular Literature 1770-1880*, Cambridge University Press.

Shelley, P. B. (1821), *Hellas*, Londres.

Sheppard, J. T. (1911), «The first scene of the Suppliants of Aeschylus», *Classical Quarterly*, 5, pp. 220-229.

Siegert, H. (1941-1942), «Zur Geschichte der Begriffe "Arische" und "arich"», *Wörter und Sachen*, 4, pp. 73-99.

Simonsuuri, K. (1979), *Homer's Original Genius: Eighteenth Century Notions of the Early Greek Epic (1688-1798)*, Cambridge University Press.

Smelik, K. A. D., y E. A. Hemelrijk (1984), «"Who knows not what monsters demented Egypt worships?" Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt», en H. Temporini y W. Haase, eds., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, 17, 4: Religion: (Heidentum: römische Götterkulte, orientalische Kulte in der römischen Welts [Forts.])*, ed. W. Haase, pp. 1.852-2.000.

Smith, W. (1848), *A Classical Dictionary of Greek and Roman Biography, Mythology and Geography*, Londres.

— (1854), *A History of Greece: From the Earliest Times to the Roman Conquest*, Nueva York.

Smyth, C. P. (1864), *Our Inheritance in the Great Pyramid*, Londres.

— (1867), *Life and Work at the Great Pyramid*, Edimburgo.

— (1874), *The Great Pyramid and the Royal Society*, Londres.

Snodgrass, A. (1971), *The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth centuries BC*, Edinburgh University Press.

Snowden, F. M. S. (1970), *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Sourvinou-Inwood, C. (1973), «The problem of the Dorians in tradition and archaeology», ponencia presentada al *Third International Colloquium on Aegean Prehistory*, Sheffield.

Speer, A. (1970), *Inside the Third Reich*, trad. R. y C. Winston, Weidenfeld & Nicolson, Londres.

Spiegel, S. (1967), *The Last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice: The Akedah*, trad. J. Goldin, Pantheon, Nueva York.

Spyropoulos, T. (1972), «Αἰγυπτιακὸς 'Εποικισμὸς ἐν Βοιωτίαι», *Αρχαιολογικὰ 'Ανάλεκτα ἐξ'Αθηνῶν*, 5, pp. 16-27.

— (1973), «Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Μελέτην τοῦ Κωπαϊκοῦ Χώρου», *Αρχαιολογικὰ 'Ανάλεκτα ἐξ'Αθηνῶν*, 6, pp. 201-214.

St. Clair, W. (1972), *That Greece Might Still be Free: The Philhellenes in the Greek War of Independence*, Oxford University Press, Londres.

— (1983), *Lord Elgin and the Marbles*, 2.ª ed. rev., Oxford University Press.

Starkie, E. (1971), *Flaubert the Master: A Critical and Biographical Study (1856-1880)*, Atheneum, Nueva York.

Stecchini, (1957), «The Delphian column of the dancers», *American Journal of Archaeology*, 61, p. 187, nota.
— (1961), «A history of measures», *American Behavioral Scientist*, 4, 7, pp. 18-21.
— (1978), «Notes on the relation of ancient measures to the Great Pyramid», en Tompkins, *The Secrets of the Great Pyramid*, pp. 287-382.
Steel-Maret (1893), «La Franc-Maçonnerie: ses origines, ses mystères et son but», en *Archives Secrètes de la Franc-Maçonnerie*, Lyon.
Steinberg, R. (1981), *Modern Shadows on Ancient Greece: Aegean-Levantine Connections in the Late Bronze Age*, Cornell University, tesis de licenciatura.
Stella, L. A. (1951-1952), «Chi furono i Populi del Mare», *Rivista di antropologia*, 39, pp. 3-17.
Stern, B. H. (1940), *The Rise of Romantic Hellenism in English Literature, 1732-1786*, G. Banta, Menasha, Wisconsin.
Stern, F. R. (1961), *The Politics of Cultural Despair; a Study in the rise of the Germanic ideology*, University of California Press, Berkeley.
Stern, M. (1974), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. I: *From Herodotus to Plutarch*, Israel Academy of Humanities and Sciences, Jerusalén.
Stewart, J. G. (1959), *Jane Ellen Harrison: A Portrait from Letters*, Merlin, Londres.
Stieglitz, R. R. (1981), «The letters of Kadmos: mythology, archaeology and eteocretan», ανντψπο απο τον α' (2) τομο των πεπραγμενων τον δ' διέθνονσ κρητολογικοῦ σννεδριδν ('Ηράκλειο, 29, Αὐγούστου-3 Σεπτεμβρίον 1976), Atenas.
Stobart, J. C. (1911), *The Glory that was Greece*, Lippincott, Filadelfia.
Strange, J. (1973), «Biblical material on the origin of the Philistines», ponencia presentada al *Third International Colloquium on Aegean Prehistory*, Sheffield.
Strauss, B. S. (en preparación), *Politics and Society in Athens After the Peloponnesian War, 403-386 BC*, Cornell University Press, Ithaca.
Stricker, B. H. (1949), «The Corpus Hermeticum», *Mnemosyne*, 4.ª serie, vol. 2, pp. 79-80.
Stuart-Jones, H. (1968), Prefacio, *Greek-English Lexicon: Liddell and Scott*, Oxford, pp. I-XII.
Stubbings, F. H. (1973), «The rise of Mycenaean civilization», *The Cambridge Ancient History*, 3.ª ed., vol. 2, 1.ª parte: *The Middle East and the Aegean 1800-1380 BC*, pp. 627-658.
— (1975), «The expansion of Mycenaean civilization», *The Cambridge Ancient History*, 3.ª ed., vol. 2, 2.ª parte: *The Middle East and the Aegean Region c. 1380-1000 BC*, pp. 165-187.
Sturtevant, E. H. (1942), *Indo-Hittite Laryngeals*, Linguistic Society of America, Baltimore.
Sweet, P. R. (1978-1980), *Wilhelm von Humboldt: A Biography*, Ohio State University Press, Columbus, 2 vols.
Swerdlow, N. M., y O. Neugebauer (1984), *Mathematical Astronomy in Copernicus's De Revolutionibus*, Springer, Nueva York/Berlín, 2 partes.
Sydow, A. von (1906-1916), *Wilhelm und Caroline in ihren Briefe*, Mittler und Sohn, Berlín, 7 vols.
Symeonoglou, S. (1985), *The Topography of Thebes: From the Bronze Age to Modern Times*, Princeton University Press.
Szemerényi, O. (1964), «Structuralism and substratum: Indo-Europeans and Aryans in the Ancient Near East», *Lingua*, 13, pp. 1-29.
— (1966), «Iranica II», *Die Sprache*, 12, pp. 190-226.
— (1974), «The origins of the Greek lexicon: *Ex Oriente Lux*», *Journal of Hellenic Studies*, 94, pp. 144-157.

Sznycer, M. (1979), «L'inscription phénicienne de Tekké près de Cnossos», *Kadmos*, 18, pp. 89-93.

Taciano, véase Dods y Smith.

Taylor, A. E. (1929), *Plato: The Man and His Work*, 3.ª ed., Methuen, Londres.

Taylor, T. (1821), *Iamblichus on the Mysteries of the Egyptians, Chaldaeans and Assyrians*, Walworth.

Taylour, W. (1964), *The Mycaeneans*, Thames & Hudson, Londres.

Tcherikover, V. (1959), *Hellenistic Civilization and the Jews*, trad. S. Applebaum, Filadelfia.

— (1976), *Hellenistic Palestine in the Hellenistic Age: Political History of Jewish Palestine from 332 BCE to 67 BCE*, ed. A. Schalit, vol. 6 en *The World History of the Jewish People*, W. H. Allen, Londres.

Teich, M., y R. Young (1973), *Changing Perspectives in the History of Science: Essays in Honour of Joseph Needham*, Heinemann, Londres.

Terrasson, J. (1715), *Dissertation critique sur l'Iliad d'Homère, où à l'occasion de ce poème, on cherche les règles d'une poétique fondée sur la raison et sur les exemples des anciens et des modernes*, París, 2 vols.

— (1731), *Sèthos, histoire ou vie tirée des monuments: anecdotes de l'ancienne Égypte*, París.

Teters, B. (1962), «The Genro In and the National Essence Movement», *Pacific Historical Review*, 31, pp. 359-371.

Thapar, R. (1975), *The Past and Prejudice*, National Book Trust, Nueva Delhi.

— (1977), «Ideology and the interpretation of early Indian history», en *Society and Change: Essays in Honour of Sachin Chaudhuri*, Nueva Delhi, pp. 1-19.

Thirlwall, C. (1835-1844), *A History of Greece*, Londres, 8 vols.

Thirlwall, J. C. Jr (1936), *Connop Thirlwall, Historian and Theologian*, Society for the Promotion of Christian Knowledge, Londres.

Thissen, H.-J. (1980), «Manetho», en Helck y Otto, *Lexikon*, vol. III, cols. 1.179-1.181.

Thomson, G. (1941), *Aeschylus and Athens - A Study in the Social Origin of Drama*, Lawrence & Wishart, Londres.

— (1949), *Studies in Ancient Greek Society*, I: *The Prehistoric Aegean*, Lawrence & Wishart, Londres.

Thomson, K. (1977), *The Masonic Thread in Mozart*, Lawrence & Wishart, Londres.

Tieck, L. (1930), *Ludwig Tieck und die Brüder Schlegel, Briefe mit Einleitung und Anmerkungen*, H. Lüdete, ed., Baer, Frankfurt.

Tiedemann, P. (1780), *Griechenlands erste Philosophen oder Leben und System des Orpheus, Pherekydes, Thales und Pythagoras*, Leipzig.

— (1793), *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburgo.

Timpanaro, S. (1977), Introducción a Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Amsterdam.

Tocqueville, A. de (1837), *De la Démocratie en Amérique*, Bruselas, 3 vols. (hay trad. cast.: *La democracia en América*, Aguilar, Madrid, 1989).

— (1877), *L'ancien régime et la révolution*, 8.ª ed., París, 1955 (hay trad. cast.: *El Antiguo Régimen y la revolución*, Alianza, Madrid, 1989[2]).

Tompkins, P. (1978), *The Secrets of the Great Pyramid*, Penguin, Londres.

Trevelyan, H. (1981), *Goethe and the Greeks*, 2.ª ed., Cambridge University Press.

Trevor-Roper, H. (1969), *The Romantic Movement and the Study of History* (John Coffin Memorial Lecture), Athlone, Londres.

— (1983), «The Highland tradition of Scotland», en Hobsbawm y Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, pp. 15-41.

Tsountas, C., y J. Manatt (1897), *The Mycenaean Age*, Boston.
Tucídides (1954), *The Peloponnesian War*, trad. R. Warner, Penguin, Londres (hay trad. cast.: *Historia de la guerra del Peloponeso*, Orbis, Barcelona, 1986, 2 vols.).
— (1980), *Histories*, trad. C. F. Smith (Loeb), Heinemann, Londres / Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Turgot, A. (1808-1815), *Oeuvres de M. Turgot Ministre d'État, Précédées et accompagnées de Mémoires et de Notes sur sa Vie, son Administration et ses Ouvrages*, París, 9 vols.
Turner, F. M. (1981), *The Greek Heritage in Victorian Britain*, Yale University Press, New Haven.
Turner, R. S. (1983a), «Historicism, *Kritik*, and the Prussian professoriate», en Bollack y Wismann, pp. 450-478.
— (1983b), «Discussion», en Bollack y Wismann, p. 486.
— (1985), «Classical philology in Germany: toward a history of the discipline», ponencia presentada a la conferencia *The Fabrication of Ancient Greece 1780-1880*, Cornell, 22-23 de abril de 1985.
Tur-Sinai, S. (1950), «The origin of the alphabet», *The Jewish Quarterly Review*, 61, pp. 83-110, 159-180, 277-302.
Ullman, B. L. (1934), «How old is the Greek alphabet?», *American Journal of Archaeology*, 38, pp. 359-381.
Usener, H. (1907), «Philologie und Geschichtswissenschaft», en *Vorträge und Aufsätze*, 2 vols., Leipzig, vol. 2, p. 11.
Van Berchem, D. (1967), «Sanctuaires d'Hercule-Melqart: contribution à l'étude de l'expansion Phénicienne en Méditerranée», *Syria*, pp. 73-109, 307-338.
Van Ness Myers, P. (1895), *A History of Greece for Colleges and High Schools*, Boston.
Van Sertima, I. (1976), *They Came Before Columbus*, Random House, Nueva York.
— (1984), «Nile Valley presence in America BC», *Journal of African Civilizations*, 6, 2, pp. 221-246.
Vaux de Foletier, F. de (1970), *Mille ans d'historie des Tsiganes*, Fayard, París.
Vercoutter, J. (1956), *L'Égypte et le monde égéen préhellénique*, Maisonneuve, París.
— (1975), «Apis», en Helck y Otto, vol. I, cols. 338-350.
Vermeule, E. (1960), «The fall of the Mycenaean Empire», *Archaeology*, 13, 1, pp. 66-75.
— (1964), *Greece in the Bronze Age*, Chicago University Press.
— (1975), *The Art of the Shaft Graves of Mycenae*, University of Cincinnati, Cincinnati.
— (1979), *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
Vesey-Fitz-Gerald, B. (1973), *Gypsies of Britain: an Introduction to their History*, 2.ª ed., David and Charles, Newton Abbot.
Vian, F. (1963), *Les origines de Thèbes: Cadmos et les Spartes*, Études et Commentaires, n.º 48, París.
Vico, G. B. (1721), *De Constantia Jurisprudenta*, Nápoles.
— (1725), *La Scienza Nuova*, Nápoles.
— (1730), *La Scienza Nuova Seconda*, Nápoles (hay trad. cast.: *La ciencia nueva*, obra completa, Orbis, Barcelona, 1985, 2. vols.).
Virgilio (1935), *Works*, trad. H. R. Fairclough, 2 vols. (Loeb), Heinemann, Londres, Harvard University Press, Cambridge Mass. (hay trad. cast. de *Eneida, Bucólicas y Geórgicas*, Iberia, Barcelona, 1979[6]).
Volney, C. F. C. (1787), *Voyages en Syrie et en Égypte*, París.
Voltaire, F. M. (1886), *Siècle de Louis XIV* (1768), París.
Von der Mühll, P. (1952), *Kritisches Hypomnema zur Ilias*, Rheinhardt, Basilea.

Voss, von M. H. (1980), «Horuskinder», en Helck y Otto, vol. III, cols. 52-53.
Wace, A. J. B. (1924), «Greece and Mycenae», *Cambridge Ancient History*, 1.ª ed., vol. 2, *The Egyptian and Hittite Empires to c. 1000 BC*, pp. 431-472.
Waddell, L. A. (1927), *The Aryan Origin of the Alphabet*, Luzac, Londres.
Walcot, P. (1966), *Hesiod and the Near East*, University of Wales Press, Cardiff.
Walton, C., y J. P. Anton (1974), *Philosophy and the Civilizing Arts*.
Wallace, W. P. (1966), «The early coinages of Athens and Euboia», *Numismatic Chronicle*, 7.ª serie, 6, pp. 23-44.
Warburton, W. (1738-1741), *The Divine Legation of Moses, demonstrated, on the principles of a religious deist from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation*, Londres.
Wardle, K. A. (1973), «North West Greece in the Late Bronze Age: the archaeological background», ponencia presentada al *Third International Colloquium on Aegean Prehistory*, Sheffield.
Warmington, B. H. (1960), *Carthage*, Robert Hale, Londres (hay trad. cast.: *Cartago*, Caralt, Barcelona, 1969).
Warren, P. M. (1965), «The first Minoan stone vases and early Minoan chronology», *Kretika Chronika*, 19, pp. 7-43.
— (1967), «Minoan stone vases as evidence for Minoan foreign connections in the Aegean Late Bronze Age», *Proceedings of the Prehistoric Society*, 33, pp. 37-48.
Webster, T. B. L. (1958), *From Mycenae to Homer*, Methuen, Londres.
Weigall, A. (1923), *The Life and Times of Akhnaton*, Putnam, Nueva York.
Weir Smyth, H. (1922), *Aeschylus*, 2 vols. (Loeb), Heinemann, Londres/Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Weise, O. (1883), «Miscellen», *Beiträge zur Kunde der Indogermanischen Sprachen*, 7, pp. 167-171.
Wells, W. C. (1818), *An Account of the Female of the White Race of Mankind, Part of Whose Skin Resembles that of a Negro; with some Observations on the Causes of the Differences in Colour and Form Between the White and the Negro Races of Men Appended to Two Essays: One upon Single Vision with Two Eyes and the other ...*, Londres.
Wessetzky, V. (1961), *Die ägyptische Kulte zur Römerzeit in Ungarn*, Brill, Leiden.
West, M. L. (1971), *Early Greek Philosophy and the Orient*, Clarendon, Oxford.
Westfall, R. S. (1980), *Never a Rest: A Biography of Isaac Newton*, Cambridge University Press.
Westman, R. S., y J. E. McGuire (1977), *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers read at a Clark Library Seminar los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library*, University of California Press, Los Ángeles.
Whiston, W. (1957), *Concerning God's Command to Abraham to Offer up Isaac, his Son, for a Sacrifice (1720?)*, tesis II añadida a *The Life and Works of Flavius Josephus*, Filadelfia, pp. 914-921.
White, H. G. E. (1914), *Hesiod: The Homeric Hymns and Homerica*, ed. Loeb, Cambridge, Mass.
Wiener, M. J. (1981), *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980*, Cambridge University Press.
Wigtil, D. N. (1984), «Incorrect apocalyptic: The Hermetic "Asclepius" as an improvement on the Greek original», en H. Temporini y W. Haase, eds., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. 17.4. Religion: (Heidentum: römische Götterkulte, orientalische Kulte in der römischen Welt [Forts.])*, ed. W. Haase, pp. 2.282-2.297.

Wilamowitz-Moellendorf, U. von (1919), *Platon*, Weidmann, Berlín.
— (1931), *Der Glaube der Hellenen*, Weidmann, Berlín, 2 vols.
— (1959), *Geschichte der Philologie*, Teubner, Leipzig, 1927, 3.ª ed., reimp.
— (1982), *History of Classical Scholarship*, trad. A. Harris, Johns Hopkins University Press, Londres y Baltimore.
Wilcken, U. (1982), «Alexander Zug in die Oase Siwa», *Sitzungberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften*, VIII, pp. 576-603.
— (1930), «Alexander Zug von Ammon: Epiteg», *Sitzungberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, X, pp. 159-176.
— (1931), «Eine Gedächtnisrede auf Barthold Georg Niebuhr», *Bonner akademische Reder*, 10, Bonn.
Wilson, E. (1960), *To the Finland Station*, Nueva York, p.b. edn.
Willetts, R. (1962), *Cretan Cults and Festivals*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
Williams, C. (1971), *The Destruction of Black Civilization: great issues of a race from 4500 BC to 2000 BC*, Kendall/Hunt, Dubugne, Iowa.
Williams, R. J. (1981), «The sages of Ancient Egypt in the light of recent scholarship», *Journal of the American Oriental Society*, 101, 1, pp. 1-19.
Winckelmann, J. (1964), *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764), ed. W. Senff, Weimar.
Winckler, H. (1907), *The History of Babylonia and Assyria*, trad. J. A. Craig, Scribner, Nueva York.
Wind, E. (1968), *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Oxford University Press, Oxford, ed. rev. (1980) (hay trad. cast.: *Los misterios paganos del Renacimiento*, Boreal, Barcelona, 1972).
Wismann, H. (1983), «Modus operandi, analyse comparé des études platoniciennes en France et en Allemagne au 19ème siècle», en Bollack y Wismann, pp. 490-513.
Witte, B. C. (1979), *Der preußische Tacitus: Aufstieg, Ruhm und Ende des Historikers Barthold Georg Niebuhr 1776-1831*, Droste, Düsseldorf.
Wolf, F. A. (1804), *Prolegomena ad Homerum*, 2.ª ed., Halle.
Wood, R. (1767), *A Comparative View of the Antient and Present State of the Troade. To which is Prefixed an Essay on the Original Genius and Writings of Homer*, Londres.
— (1775), *An Essay on the Original Genius of Homer, with a Comparative View of the Antient and Present State of the Troade*, ed. J. Bryant, Londres.
Woolley, L. (1938), «Excavations at Al Mina, Sueidia, 1 & 2», *Journal of Hellenic Studies*, 58, pp. 1-30, 133-170.
Wortham, J. D. (1971), *British Egyptology 1549-1906*, David & Charles, Newton Abbot.
Yadin, Y. (1965), «And Dan, why did he remain in the ships?», *Australian Journal of Biblical Archaeology*, 1, 1, pp. 19-23.
— (1973), «And Dan, why did he remain in the ships?», en J. Best, ed., *The Arrival of the Greeks*, Hakkert, Amsterdam, pp. 55-74.
Yates, F. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge & Kegan Paul, Londres (hay trad. cast.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona, 1983).
— (1967), «The Hermetic tradition in Renaissance science», en C. S. Singleton, ed., *Art, Science and History in the Renaissance*, Baltimore, pp. 255-274.
— (1972), *The Rosicrucian Enlightenment*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
Yavetz, Z. (1976), «Why Rome? Zeitgeist and Ancient historians in early 19th century Germany», *American Journal of Philology*, 97, pp. 276-296.
Yoyotte, J. (1982), «Le Panthéon égyptien de J.-F. Champollion», *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie: séance solennelle consacrée à la commémoration du cent-cinquantenaire de la mort de J.-F. Champollion*, 95, pp. 76-108.

Zafiropulo, J., y C. Monod (1976), *Sensorium Dei dans l'hermétisme et la science*, «Les Belles Lettres», París.

Zervos, C. (1920), *Un Philosophe néoplatonicien du XI^e s.: Michel Psellos, sa vie, son oeuvre, ses luttes philosophiques, son influence*, Leroux, París.

Zucker, F. (1950), «Athen und Aegypten bis auf den Beginn der hellenstischer Zeit», *Antike und Orient*, pp. 140-165, Leipzig.

ÍNDICE ALFABÉTICO*

* La numeración en cursiva indica los pasajes en que se trata con mayor detalle el nombre o concepto indexados.

ÍNDICE